felsefelogos

Spinoza

taner yelkenci • din ve devlet: spinoza'nın politik teoloji eleştirisi

alexandre matheron • spinoza'ya göre devlet spinozacı anlamda bir birey midir?

savaş ergül • hobbes ve spinoza: siyasetin yerini belirlemeye dair iki girişim

manfred walther • carl schmitt spinoza'ya karşı ya da siyasal teolojinin sonu üzerine

abdurrahman aydın • spinozacı konum: eskiden yeniye parçalı süreklilik

sevinç türkmen • spinoza ve ekoloji

yirmiyahu yovel • sapkın ve yasaklı

40

2011/1

felsefelogos
Yıl 15 Sayı 40
Fesatoder Yayınları
İstanbul
Tel: (505) 4276738
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Taner Yelkenci
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş

Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar, Bora Erdağı, Sema Ülper, Doğan Göçmen, Taner Yelkenci, Sevinç Türkmen, E. Aras Ergüneş, Savaş Ergül, Engin Delice, Thomas Geisen, Jörg Nowak

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Harun Tepe
Doç. Dr. Nilgün Toker
Doç. Dr. Metin Toprak

Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan, Cemil Uludağ

Kapak Resmi: *J. Ch. François (1761)*
Baskı:

dağıtım

BİZİM KİTAPLAR

felsefelogos hakemli yayındır.
The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir. Felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır. Gönderilen yazılar iade edilmez. Felsefelogos ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Yirmiyahu Yovel • Sapkın ve Yasaklı 9

Reyda Ergün • Spinoza'nın da Bir Bedeni Vardı 19

Savaş Ergül • Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim 31

Manfred Walther • Carl Schmitt Baruch Spinoza'ya Karşı ya da Siyasal Teolojinin Sonu Üzerine 51

Taner Yelkenci • Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi 61

Alexandre Matheron • Spinoza'ya göre Devlet, Spinozacı Anlamda Bir Birey Midir? 77

Abdurrahman Aydın • Spinozacı Konum: Eskiden Yeniye Parçalı Süreklilik 91

Özge Akarsu • Bütün Olmak Parça Olmaktır: Le Guin'in Mülksüzleri ve Spinoza 103

Tamer Yıldırım • Feuerbach'a Etkileri Bağlamında Spinoza ve Panteizm 123

Emin Çelebi • Spinoza'da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi 131

Ekrem Ekici • Tanrısal Nesnellikten Tutkuların Toplumuna: Spinoza'nın Doğal Hak Kuramına Genel Bakış 139

Sevinç Türkmen • Ekoloji ve Spinoza 155

Emre Koyuncu • Bir Soru: "Spinozacı Kimdir?" 163

Kitap/eleştiri 173

Sunu

On beş yılı dolduran yayın hayatımız boyunca hep bir "dosya konusu"yla çıktık. Bu ağırlıklı konuyu işlerken, "dosya dışı" diye adlandırdığımız yazılara da yer verdik. Bu yayın politikamızdı ve bu politikamız sürecek. Sözünü ettiğimiz yayın çizgimizi bir defaya mahsus bozduğumuz söylenebilir: "Günümüzde Marksizm" başlıklı sayımız belki bir istisna oldu. Orada Marx'ın düşüncelerini ele aldık. Şimdi bir filozofu "dosya konusu" olarak ele alıyoruz. Spinoza son yıllarda ismi en çok anılan, hakkında çok çalışma yayınlanan bir filozof oldu. Biz de bir Spinoza sayısı hazırlamanın gerekli olduğuna karar verdik. Dergimizi Spinoza hakkında yazılmış makalelerin çevirileriyle doldurmadık. Çevirileri belirli oranda tuttuk. İstedik ki Türkiye'de Spinoza çalışmaları yapan meslektaşlarımız yazılarıyla bu sayıyı kotarsınlar. Bunun için Spinoza çalışan meslektaşlarımıza davette bulunduk ve onların değerli katkılarıyla bu sayıyı oluşturduk.

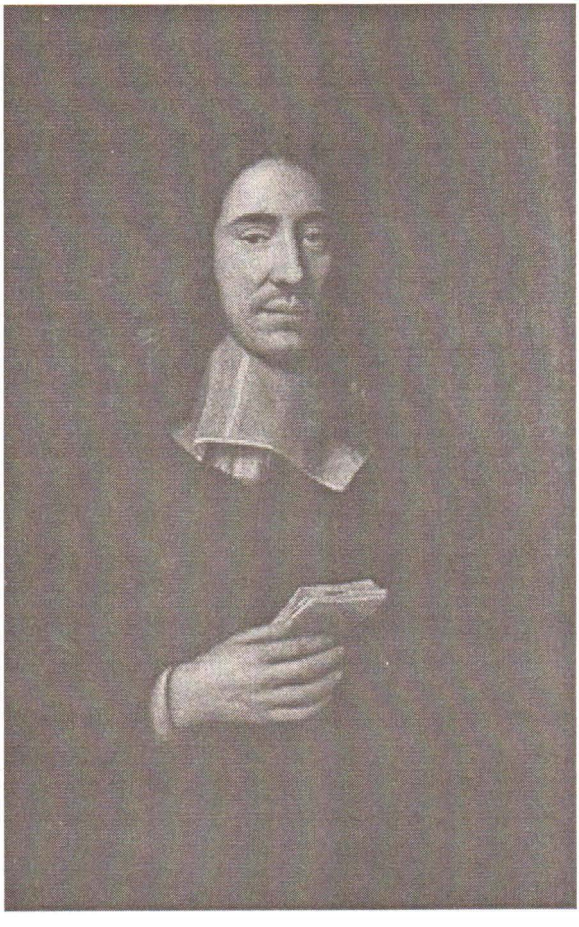
***

Bir başka şey daha yapmak istedik: Kitap eleştirisi-tanıtımı sayfalarımızı tamamen Spinoza hakkında yazılmış kitaplara ayırdık. Böylece Spinoza makaleleri ve Spinoza hakkında yazılmış kitapların eleştirisiyle bir bütünlük kurmaya çalıştık.

***

Son olarak bu sayımızın hazırlanmasında bütün yükü Dr. Taner Yelkenci ve Savaş Ergül üstlendi. Spinoza özel sayısı hazırlama fikrinin ortaya atılması ve derginin tamamlanmasına kadar her şeyi onlar yaptı. Bence başarılı bir iş çıkardılar, onlara teşekkür ediyorum. Umuyorum örnek oluştururlar...

S. Ö.



Spinoza
Samuel von Hoogstraten (1670)

Sapkın ve Yasaklı[1]

Yirmiyahu Yovel[2]

27 Temmuz 1656'da Amsterdam'daki Portekiz kökenli Yahudi cemaatinin 24 yaşındaki bir üyesi ile ilgili olarak bir cemaatten-çıkarma[3] hükmü/kararı beyan edildi ve bu beyan topluluğun kayıt defterine kaydedildi.

> Ma'amad Efendileri (cemaat tarafından yönetici olmaya layık görülenler) bildirir ki, Ma'amad Efendileri, çeşitli yöntemler ve taahhütler ara-

1 Bu yazı Yovel'in *Spinoza and Other Heretics: The Reason of Marrano (Spinoza ve Diğer Sapkınlar: Aklın Marranosu)* adlı kitabının birinci bölümünü oluşturmaktadır. "Marrano" sözcüğü, İspanyolca'da gündelik dilde "domuz" anlamına gelmektedir ve din değiştiren/değiştirmek zorunda kalan Yahudiler için küçümseyici bir ifade olarak kullanılmıştır. Bu konuda bkz. Steven Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam* (Çev. Anıl Duman, Murat Başekim), İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s.s. 27-60 (-Ç. N.).

2 1968'de Kudüs'teki İbrani Üniversitesi'nde felsefe doktoru unvanını almış olan Yirmiyahu Yovel modern felsefe tarihi, etik, Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, varoluşçu düşünce ve Yahudi rasyonalistleri gibi konular üzerine çalışmış/çalışan bir felsefe profesörüdür. Halen New York'taki The New School for Social Research'te (Toplumsal Araştırmalar İçin Yeni Okul) Grek kökenli düşünme biçimleriyle Yahudi kökenli düşünme biçimleri arasındaki karşılaşmaları ve karşılaştırmaları konu alan dersler vermektedir.

3 Yovel "cemaatten çıkarma" olarak çevrilen ifade için "excommunication" sözcüğünü kullanmaktadır. Bu sözcük için sözlüklerde verilen karşılık "aforoz"dur. Fakat aforoz sözcüğü bütünüyle Hıristiyan bir geleneğe işaret etmekte olduğu için "cemaatten çıkarma" ifadesi tercih edilmiştir. İngilizce'de "communication" sözcüğü, "iletişim, haberleşme" gibi birincil anlamlarının yanı sıra "tebliğ, irtibat, ilişki" gibi ikincil anlamlara da sahiptir. Bu sözcüğün başına getirilen "ex" eki ise başına getirildiği sözcüğe "-den dışarı, -den fazla, -sız, -siz" gibi anlamlar katmaktadır. Böylelikle sözcük tebliğden çıkarma, tebliğin muhatabı olmaktan çıkarma, topluluk için bir fazla'ya dönüşmüş olanı kendi fazlalığına terk etme, tebliğ dolayısıyla kurulan ilişki biçimlerinden çıkarma vs. gibi pek çok anlamı birden kat eden bir kullanım içerisine yerleşebilmekte/yerleşmektedir. İbranice'de bu durumu ifade etmek üzere kullanılan sözcük "herem" sözcüğüdür ki aslında buna maruz bırakılan kişi "haram" kılınmıştır. Bu uygulama Roma'daki "homo sacer" uygulamasına benzemekle birlikte, "homo sacer"in büsbütün terk edilmesine karşılık haram kılınan kişi büsbütün terk edilmez; bir gün topluluk tarafından bağışlanarak yeniden-helal kılınabilir, fakat bunun olabilmesi için bağışlanmak dilemesi gerekmektedir ve herem'in kaldırılması çok ağır ritüellerle gerçekleşir (-Ç. N.).

cılığıyla, uzun zamandır şeytani görüş ve faaliyetleri bilinen Baruch de Spinoza'yı bu şeytani yoldan döndürmek için çabalanuş; fakat onun için bir çare bulamadıkları gibi, aksine, her gün onun korkunç sapkın pratikleriyle ve bunları başkalarına da öğretmesiyle, berbat uygulamalarıyla ilgili, hepsi de Espinoza'nın da hazır bulunduğu bir sırada beyan edilen güvenilir tanıklıklara dayanan haberler alınış; bütün bunların, Hahamim Efendilerinin (Rabbiler) huzurunda incelenmesiyle ve Hahamim Efendilerinin rızasıyla, adı geçen Espinoza'nın herem'e çarptırılmasına ve İsrail halkından uzaklaştırılmasına karar vermiştir. Ma'amad Efendileri aşağıda, onun için çıkarılnuş herem'i bildirirler:

"Meleklerin hükmü ve Azizlerin emriyle, Baruch de Espinoza'yı yasaklıyor, mahrum ediyor, lanetliyor ve cemaatten çıkarıyoruz. ... O, gündüz ve gece, uyurken ve uyanıkken, evinden çıktığında ve evine girdiğinde Tevrat'ta yazılı olan bütün lanetlerle lanetli olsun ve Efendimiz onu bağışlamasın ve Efendimizin gazabı ve ateşi onun üstüne olsun. ... Ve siz hayatta olanlar, Tanrı'nız olan Efendinize sarılın."

Onunla sözlü ya da yazılı olarak temas kurulmaması, ona hiçbir konuda herhangi bir kolaylık sağlanmaması, onunla kimsenin aynı çatı altında bulunmaması ve onun elinden çıkan ya da onun yazdığı hiçbir şeyin okunmaması yönünde herkesi uyarıyoruz.[4]

Bu çıkarmaya konu olan Baruch d'Espinoza Yahudi topluluğunun üst tabakalarında yer alıyordu. Babası Michael pek çok kez bir parnas (yaşlı) [Amsterdam'da oldukça etkili bir daire] olarak hizmet etmiş ve kent işlerinde etkin, itibarı yüksek bir tüccardı. Genç Baruch (Bento) geleneksel bir Yahudi eğitiminden geçerek İbranice, litürji, Talmud ve Yahudi felsefesi gibi konular üzerine çalıştı ve ayrıca, kendisini ticaret hayatına hazırlamak üzere, bunlardan bağımsız olarak seküler meseleler (Bu, matematik, fizik ve astronomi üzerine İbranice yapıtları da içeriyordu) üzerine okumalar yaptı. Altı yaşında annesi Hana Devora'yı kaybetti ve bu olaydan sonra da ölüm, aileyi sıklıkla ziyaret ederek küçük erkek kardeşi Yitzhak'ı (İshak), kız kardeşi Miriam'ı (Meryem), üvey annesi Esther'i ve nihayet babasını alıp götürdü.

Babası öldüğünde Spinoza 22 yaşındaydı. Kardeşi Gabriel ile birlikte, meyve ithalatı ve ihracatı yapmak üzere bir ticaret şirketi -Bento & Gabriel Spinoza- kurdular. Bu girişim bir dereceye kadar başarılı oldu ve kardeşler, bir gemi kazası nedeniyle ciddi bir kayba uğradılar. Bu dönem boyunca Spinoza, Rabbi Shaul Levi Moerteira tarafından yönlendirilen Keter Torah adlı Musevi din okuluna gitmeyi sürdürdü. Ayrıca eski öğretmeni olan Rabbi Menasseh ben İsrael ile de ilişkilerini sürdürdü. Menasseh ben İsrael'in evi Amsterdam'a yolu düşen Yahudi bilginler ve eğitimli Yahudiler için bir merkez durumundaydı. En azından görünüşte Spinoza'nın Yahudi topluluğuyla ilişkilerinde fark edilebilir bir değişiklik yoktu; babasının ölümünden sonra bir yıldan fazla bir süre sinagog otoriteleriyle ilişkileri iyiydi, aidat ödemelerinde ve taahhütlerini yerine getirme işinde oldukça titizdi ve otoriteyle açıktan herhangi bir çatışmanın içerisinde yer almamıştı.

Her şeye karşın zihni kuşkularla ve sapkın düşüncelerle doluydu. Kitab-ı Mukaddes'i ezbere biliyordu ve içinde pek çok çelişki bulmuştu. Örneğin mucizelerle ilgili fikirler, ona, hem

4 Yovel'in biraz kısaltarak aktardığı bu bildirinin tam metninin bir başka çevirisi Steven Nadler'in İletişim Yayınları'ndan çıkan *Spinoza: Bir Yaşam* adlı kitabının 2008 baskısının 182-183 numaralı sayfalarında yer almaktadır (-Ç. N.).

akla hem de doğanın yasalarına aykırı görünüyordu ve peygamberlerde düzenli bir rasyonel düşünce değil de muazzam bir imgelem gücü (*imaginative power*) görüyordu. Tevrat'ın (yazılı yasa) ve halakah'ın (sözlü yasa) emirleri ona oldukça keyfi ve tarihsel görünüyordu ve o, bunların Tanrı'nın yasalarıyla bir ilgisinin olmadığını düşünüyordu. Eğer gerçekten Tanrı'nın yasaları vardıysa, bunlar, ancak evrene içkin bir halde; doğanın evrensel ve değişmez yasaları formunda var olabilirlerdi. Daha da ötesi herkesi beklemekte olan ölüm (ki Spinoza, çocukluğundan beri pek çok kez karşılaşmıştı ölümle) dolayısıyla, "gelmekte olan hayat" biçimindeki nafile görüşte de herhangi bir teselli söz konusu değildi. Ölüm her yaşayan varlığın, hem ruh hem de beden bakımından mutlak sonuydu; eğer hayatta bir değer ya da bir amaç vardıysa, o, bu dünyada –bir soruşturma ve anlama yaşamı ile bireyin entelektüel özgürlüğü içerisinde- bulunmak zorundaydı.[5] Spinoza gene de ve hala sonsuza, sınırsıza, mükemmele ilişkin fikre –başka bir deyişle Tanrı fikrine- sadıktı; fakat onun görüşünde, bu tanrısal konum, bu dünyanın ve yaratmış olduğu doğanın dışında var olup da biricik ve ayrı bir Tanrı'nın konumu değildi. Tanrı, yani insanın sevgisine konu olan şey, bundan ziyade, tek bir bütün olarak kavranabildiği sürece, evrenin kendisiydi. Doğa ve Tanrı birdi ve bu nedenle de doğanın bilgisi Tanrı'nın bilgisiydi.

Bu fikirlerin bu heterodoks gencin zihninde ne zaman olgunlaşmış olduğu bilinmemektedir, fakat sürecin nispeten erken bir yaşta başlamış olduğu açıktır. Cemaatten-çıkarılmasının üzerinden geçen dört yılın sonunda Spinoza'nın en önemli eseri olan *Etika*'nın birinci bölümü –bu bölüm Spinoza'nın tüm-tanrıcılığının özünü içerir- el yazması olarak zaten hazır durumdaydı. Bu fikirlerle Spinoza hem Yehudacılıkla hem Hıristiyanlıkla hem de ve hatta genel kabul görmüş felsefe geleneğiyle arasına bir mesafe koyuyordu. O yalnızca yerleşik dinlerin bakış açısına göre değil, aynı zamanda özgür düşüncelilerin ve özgür düşüncelilerin o sıralarda desteklemekte oldukları felsefi Yaratancılık'ın çeşitlemelerinin bakış açılarına göre de bir sapkındı. Yaratancılık fikri, bu dünyanın meselelerine müdahale etmeyen ve takdir-î ilahi, ödül ve ceza, emir ve ritüel gibi ona atfedilen şeylere sahip olmayan, dışsal ve uzak bir felsefi Tanrı adına dini reddeden bir fikirdi. Fakat Spinoza bu fikirle ilişiğini koparıp Tanrı ile evrenin bütününü özdeşleştirirken, Yaratancılık fikrini benimseyen sapkınlar, en azından dünyanın üzerine yükselmiş aşkın bir Tanrı'nın varlığını kabul ediyorlardı. Kısaca söylenirse, Spinoza kendisini yalnızca inananlar arasında bir sapkın olarak açığa vurmuş değildi; o, aynı zamanda kendi döneminin kabul görmüş sapkınlığının temsilcileri arasında da sapkındı. Böylelikle kendisini, döneminin büyük tinsel akımlarının hepsinden koparmıştı.

Olgun formu içerisinde Spinoza'nın sistemi, felsefe tarihi içindeki sistemler arasında en önemlilerden bir tanesidir. Çok az aktüel takipçisi olmasına karşın, çalışmalarının modern dünyada yeniden yayımlanmasından bu yana, felsefi girişime iştirak etmek, onun dünya görüşünü dikkate almaksızın olanaksızdır. Henri Bergson'un sözleriyle ifade edersek, "Her filozofun iki felsefesi vardır: Kendisininki ve Spinoza'nınki."[6] Örneğin Hegel ve Nietzsche gibi birbirine taban tabana karşıt iki filozofun da Spinoza'yı kendilerinin büyük öncüsü olarak görmeleri tesadüf değildir. Spinoza'nın öğretisi, ilk bakışta göründüğünden çok daha karmaşık ve çok yönlüdür.

Fakat Spinoza'nın etiği ve metafiziği –öğretisinin özü- onun ilk başarıları değildir. Bunlar derin bir din eleştirisi ve dinin kutsal metinlerini –ilk başta ve en önemli olarak da Kitab-ı Mukaddes'i- hedef alan güçlü bir saldırı tarafından öncelenmişlerdir. Latince bilmeyen genç Spinoza, eleştirisini yazdığı zaman çağın yüzünü değiştirecek bilimsel ve felsefi çalışmaları henüz okumamıştı. Descartes'ın öğrencileriyle ve Londra'daki Royal Society[7] çevresinden bilim insanlarıyla herhangi

5 Spinoza *Etika*'nın sonunda ruhun bir tür ölümsüzlüğünden söz eder, fakat bunu bireysel bir anlamda söylemez; birey yok olmaktadır ve geriye kalan da bir tür sonsuz (etemal) hakikattir.

6 Spinoza'nın çalışmalarının Fransızca baskısından alıntılanmıştır (Paris, Flammarion, 1969).

7 Bu ifadeyi Türkçe'ye nasıl tercüme edeceğimi bilemedim. Birebir bir biçimde "Kraliyet Cemiyeti" ya

bir teması olmamış; Hobbes, Machiavelli ya da Galileo [-'nun fikirleri] ile henüz tanışmamıştı. Din üzerine düşünümlerini ve din eleştirilerini yalnızca kendi döneminin –bugün tahayyül edebileceğimizden çok daha karmaşık ve çok daha fazla çeşitlilik içeren bir dünyanın- Yahudiliği içerisinden geliştirmişti.

Spinoza'nın zamanındaki Amsterdam Yahudileri, hem edebi çalışmalarda hem de tarihçilerin çalışmalarında (özellikle de Heinrich Graetz'in takipçisi durumundaki çalışmalarda), kendilerini dış dünyadan gelebilecek herhangi bir aydınlanma kıvılcımına kasıtlı olarak kapatmış, dar kafalı ve fanatik öbek olarak betimlenirler. Bu resim kusurludur. Meselenin hakikati şudur ki Amsterdam topluluğu, dönemin Yahudi toplulukları içinde en fazla aydınlanmış ve kozmopolitleşmiş topluluktu. Amsterdam'ın Yahudi Caddesi'nde ikamet edenler, ya eski Marranolardan ya da Marranoların çocuklarından oluşuyordu ve bunların çoğu da müsamahakar bir vaziyet içindeki göreli bir özgürlük içerisinde yaşayan ve hali vakti yerinde tüccarlardan müteşekkildi. Temelde ithalat, ihracat ve uluslar arası ticaretin başka biçimleriyle uğraşan, Portekiz'deki ve İspanya'daki okullarda ya da daha sonra bizzat Amsterdam topluluğunun tesis ettiği dört başı mamur eğitim sisteminde eğitim görmüş olan bu insanlar, yabancılarla ve Musevi olmayanlarla tanışıp konuşmaya alışkın, açık fikirli ve yenilikçi insanlardı. Aynı zamanda, sabık Marrano deneyimleri, onlar için sonu gelmez bir kafa karışıklığı kaynağıydı. Bu deneyim, derinlere kök salmış kimlik sorunlarına ve uyum zorluklarına yol açıyordu. Hem Spinoza'nın sapkınlığını hem de cemaatten çıkarılmasını bu art-alana mukabil bir biçimde görmek gerekir.

Bazıları Marranolarda "Avrupa modernleşmesinin başlangıçlarını"[8] görmüşlerdir. Bu kadar uzağa gitmeden de bir Hıristiyan olarak eğitilmiş bir kimsenin daha sonra Yahudiliğe geri dönmeyi tercih etmesinin, büsbütün ya da basit bir biçimde iman konusuna bağlanamayacağı açıktır. Böyle bir kimse, zorunlulukla, gerçekte ait olduğu toplulukla yeniden bütünleşme konusunda muazzam güçlüklerle karşılaşacaktır; çünkü onun gündelik yaşamı ve en derin değerleriyle sembolleri, onun deneyiminin aktüel birer parçası olmamışlardır. Ne bir Hıristiyan ne de bir Yahudi olan, aksine ikisine birden bölünmüş bulunan, bunlardan birinin bir diğeriyle iç içe geçtiği bir biçimde oluşmuş bir hafızaya sahip olan birinin, bunların ikisine de kuşku besleyeceğini ve hatta toptan dinin temellerini sorgulamaya başlayabileceğini anlamak o kadar zor değildir. Yosef Yerushalmi'nin de ileri sürdüğü gibi, şaşırtıcı olan, Marranoların Yahudiliğe dönmelerinin yol açtığı kuşkular değil; bundan ziyade büyük çoğunluğun kendilerini normatif Yahudiliğin çerçevesiyle yeniden bütünleştirirken sergiledikleri -olabildiği kadarıyla- başarıdır.[9] Her durumda Spinoza, kendi sapkınlığı konusunda seleflerden yoksun değildi. "Yeni Yahudiler"in hamuru, kendi içinde sürekli olarak entelektüel bir fermentasyonu da üreten bir mayalayıcı amille yoğrulmuş gibi görünmektedir.

Uriel Da Costa, sözlü yasayla Yahudiliğin hahamlara ait kanonunu reddetmiş ve ruhun ölümsüzlüğünü inkâr etmiş olduğu için iki kere cemaatten çıkarılma cezasına çarptırılmıştı. Sonunda pek çok taciz aşağılanmadan sonra intihar etmek üzere, her ikisinde de sözünü geri alıp af dilemişti. Da Costa kendini öldürdüğünde Spinoza sekiz yaşındaydı ve Da Costa'nın çetin sınavı sırasında kendilerinden yakındığı ve kendisine eziyet eden çocuklar arasında Spinoza'nın da bulunmuş olması

---

da Kraliyet Topluluğu" olarak tercüme edilebilir. Tam adı "Royal Society of London for the Improvement of Natural Knowledge" (Doğal Bilginin Gelişimi İçin Londra Kraliyet Topluluğu) olan bu topluluk, resmen 1662'de kurulmuş ve açılışı İngiltere Kralı II. Charles tarafından yapılmıştır. Topluluğun başkanlığını yapanlar arasında Newton, Faraday, Robert Hooke gibi ünlü bilim insanları bulunmaktadır (-Ç.N.).

8 Richard Popkin, "Epicureanism and Scepticism in the Early Seventeenth Century", *Philomathes* (Edited by R. B. Palme, R. Hamerton Kelly), The Hague, Nijhoff, 1971 içinde.

9 Yosef Yerushalmi, "Marranos Returning to Judaism in the 17th Century: Their Jewish Knowledge and Psychological Readiness", *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, Kudüs, World Union of Jewish Studies, 1969 içinde, 2: 202.

pekâlâ olasıdır. Her ne olmuş olursa olsun, Spinoza zamanla büyüdü ve bizzat kendisi için düşünmeye başladı. Uriel Da Costa'nın hem kaderi hem de görüşleri, Spinoza'nın düşüncesini beslemiş olmalıdır. O sırada topluluğu rahatsız eden daha az olağandışı durumlar da mutlaka Spinoza'nın düşüncelerini beslemiştir. Spinoza'nın din eleştirisinin her şeyden çok Yahudi felsefesi üzerine okumalarından etkilenmiş olduğu yaygın bir biçimde ileri sürülmektedir. Fakat dış çevresinde onu tahrik/teşvik edecek bir şey yoksa, bu çocuk, neden kadim Yahudi metinlerini inceleyip bu metinlerden bir takım anlam sapmalarını mümkün kılacak ve sapkınlığa meyleden unsurları -bu unsurların, kendi bağlamları içinde geçerli/meşru Yahudiliğin çerçevesi içerisinde kalmalarına karşın- çıkarma gereği duysun? Spinoza'nın dinden uzaklaşmasında kendiliğinden bir uyanışın bir rol oynadığına elbette kuşku yoktur – yalnız bir dahinin, tinsel sınırları yarıp geçmesi, yalnızca sözü edilen olaylarla bütünüyle açıklanamaz. Gene de bu sınırları-aşma, boşlukta değil, özgül bir toplumsal ve kültürel ortamda gerçekleşmiştir. Eğer Spinoza fenomenini anlamak istiyorsak, bu da hesaba katılmalıdır.

AÇILIŞ

Spinoza'nın cemaatten çıkarılmasından altı ay öncesine kadar, kendi topluluğunun Yahudi yaşamının normlarına dışsal olarak riayet etmiş olması biçimindeki tuhaf durum, bizzat onun ihtiyat kurallarıyla açıklanabilir. Bu kurallara göre "sıradan insanların kavrama yeteneklerine göre konuşmamız" ve "topluluğun amaçlarımızla çatışmayan adetlerine riayet etmemiz"[10] gerekmektedir. Kendi kuşağının en bağımsız düşünürlerinden olmasına ve entelektüel tutumlarında aşırı ve olağanüstü bir cesaret sergilemesine karşın, Spinoza, fikirlerini başkalarına dönük bir gösteri içerisine yerleştirmekle ya da entelektüel bağımsızlığını bir böbürlenme konusu haline getirmekle ilgilenmiyordu. Öbür taraftan, tinsel seçkincilik ile kişisel ihtiyatın (bunların ikisini de Maimodes'ten [İbn Meymûn] devralmıştı) bir bireşimi, onu, daha örtülü bir dille konuşmaya ve etkinliklerini, güvenilir arkadaşlar ve tanıdıklardan oluşan küçük bir çevreyle sınırlamaya götürmüştü. En provakatif kitabı olan *Teolojik-Politik İnceleme*'de bile Spinoza, gerçek fikirlerini örtülü bir dille anlatmayı ve "çokluğun diliyle konuşmayı" sürdürmüştür. Kendi kuşağının en özgür ve en cesur ruhu olan Spinoza'nın taktığı yüzüğün üzerine *caute* (dikkat) yazısı işlenmişti ve Spinoza, cüret ile ihtiyatın bu bireşimine ömrü boyunca sadık kalmıştır. Bu durumda 1655 sonbaharında, fikirlerini aniden kamuya sunmaya başlamasını ve sinagog tarafından, pek çok uyarıdan sonra nihayet cemaatten atılmasına neden olacak kadar yıkıcı biri olarak görülmesini nasıl ele almalı?

Bu konuda birbiriyle uyuşan iki varsayımda bulunmak mümkündür. Spinoza'nın ilk biyografisini yazmış olan Jean M. Lucas, Spinoza'nın Yahudi topluluğundan kopuşunun bizzat onun isteklerinin bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir;[11] buna göre, Spinoza, belirli bir aşamada, yapmış gibi göründüğü riayetin, kendi tinsel amaçlarıyla çatışmaya başladığını fark etmiş ve bunu yapmayı bırakmıştır. Başka kaynaklar ise Juan de Prado'nun etkisini öne çıkarmaktadırlar. Juan de Prado yıllarca İspanya'daki gizli Marrano toplulukları içerisinde oldukça etkin bir rol oynamış Endülüslü bir fizikçiydi. Bir yeraltı yaşamına önderlik etmesi dolayısıyla, gizli bir Yahudi olarak gerçekleştirdiği faaliyetlerin tam ortasındayken, yalnızca Engizisyon'un pençelerine kurban gitmekten kurtulabilmiş, fakat derin teolojik kuşkulara düşmekten kendisini kurtaramamıştı. Bir zaman sonra (Spinoza'nın cemaatten çıkarılışından bir yıldan daha az bir süre önce) nihayet Amsterdam'a kaçmış ve burada kuşkularını açıkça dile getirmeye başlamıştı. Rabbilerle alay etmek ve Yahudi şeriatının emirlerini

10 *Anlama Yetisi Üzerine Deneme* § 17.

11 Jean M. Lucas, *The Oldest Biography of Spinoza*, ed. A. Wolf, Allen and Unwin, London, 1927.

açıkça çiğnemek amacıyla Yaratancı fikirlerini açıkça ifade ediyordu. Prado bilim ve felsefe üzerine çalışmış eğitimli bir adamdı, fakat aynı zamanda kendini beğenmiş ve kibirli biriydi; engin bilgisi ve aydınlanmış görüşleriyle böbürlenme ayartısına direnemiyordu. Spinoza'dan on iki yaş daha büyüktü ve Amsterdam'daki ilk karşılaşmalarında, genç Baruch'un onda kendi kuşkularını tartışabileceği bir adam gördüğünü varsaymak akla yatkındır. Bu sırada Amsterdam'da Prado'nun yanı sıra, ondan da ünlü bir sapkın belirmişti: Isaac La Peyrerè. Peyrerè bir Kitab-ı Mukaddes eleştirmeni ve Spinoza'nın öğretmeni Menasseh ben İsrael'in bir arkadaşıydı.

Bu iki adamla karşılaşmış olmasının, Spinoza'da zaten hareket halinde süreçlere bir ivme katmış olması muhtemeldir. Bu karşılaşmalar, hiçbir şeye neden olmamışsa bile, Spinoza'nın yalnızlığına -sahip olduğu kuşkuları paylaşabileceği hiç kimsesi olmayan genç bir adamın yalnızlığı- bir son verme konusunda yardımcı olmuşlardır. Yine bu karşılaşmalar, onu, hem kendisine hem de başkalarına karşı daha açık olma konusunda cesaretlendirmiş olmalıdır. Bu temasların, Spinoza'ya, zihninin bağımsızlığını açığa vurma konusunda ve cemaatle bağlarının tümüyle kopmasını da göze alarak Yahudiliğin gündelik ritüelleriyle bağlantısını kesme konusunda yardımcı olmuş olması da ihtimal dahilindedir.

Spinoza bir kere böyle bir karar verme aşamasına geldikten sonra onu hiçbir şey durduramazdı. Sinagog hizmetlerine katılmayı kesti, Tevrat'ın yasalarını deldi ve güvenebileceğini düşündüğü tanıdıklarına kuşkularından söz etmeye başladı. Bu suçları gene de hala kamu önünde işlemiyordu; ama en azından daha önceki "–mış gibi" davranışlarına bir son vermişti. Topluluğun liderleri onu caydırmak için ellerinden geleni yaptılar. Hatta başvurdukları "çeşitli yöntemler ve taahhütler" (cemaatten çıkarma bildirisinde belirtilmiş olduğu gibi) arasında, sinagog hizmetlerinde yer alması için ona rüşvet teklif edilmiş olduğuna ilişkin bir tahmin/varsayım bile bulunmaktadır. Benzeri bir baskı Prado'ya yönelik olarak da uygulanmıştı; çünkü skandal ikisini de içeriyordu, fakat iki arkadaşın duruma verdikleri tepki farklı oldu. İspanya'daki yeraltı Marrano dünyasındaki deneyimleri dolayısıyla Prado, ikili bir yaşam sürdürmeyi tercih etti ve Yahudi topluluğu içerisinde kalabilmek için inatçı bir kavgaya tutuştu. Fakat Spinoza fikirleriyle birlikte açıkça dikildi; eylemlerinin detaylı bir savunusunu -bu savunun ana izlekleri Teolojik-Politik İnceleme'de içeriliyor olsa da maalesef bu savunu bize kadar ulaşmamıştır- oluşturdu ve kendisini cemaatten çıkarılma ve tecride terk etti.

YASAK (HEREM)

Modern kulaklar için pek dehşetli olsa da Amsterdam'daki Yahudi topluluğunda cemaatten çıkarma, oldukça normal ve duruma uygun bir ortak yaptırım anlamına geliyordu. Bu konuyla ilgili pek çok olay pek göze batmazdı; bu olaylar, rutin usulün bir parçası durumundaydılar. Rabbi Menasseh ben İsrael bile vergilerle ilgili bir meselede yer aldığı iddiası ve propaganda malzemelerini kötüye kullandığı gerekçesiyle -bir günlüğüne bile olsa- "yasaklanmıştı". Cemaatten çıkarmanın zeminleri -topluluk düzenlemelerinde konulmuş olduğu üzere- sapkınlık ve küfürle sınırlı değildi; aynı zamanda sinagogda çok yüksek sesle konuşmak ya da sinagoga silahlı girmek, iftira etmek, özel ibadetler organize etmek, pamasim'in izni olmaksızın Yahudi topluluğunu temsil etmeye kalkışmak ve vergi ödemeyi reddeden kimselerle bağlantılı olmak[12] gibi nispeten daha küçük ihlalleri de -bütün bunlar,

12 Bkz. A. Wiznitzer, "The Merger Agreement and Regulations of Congregation Talmud Torah of Amsterdam, 1638-39", *Historia Judaica* 20, 1958. 1623 ile 1677 arasında, cemaatin kayıt defterine (esas olarak da Ascamot kitabına) 35 tane cemaatten çıkarma olayı kaydedilmiştir. Bunlardan beşinin -ki Spinoza'nın çıkarılışı da bu beşin içindedir- hükmü kaldırılmamıştır; fakat aktüel "yasaklamaların" sayısı büyük ihtimalle kaydedilmiş olanlardan fazlaydı; bkz. Y. Kaplan, "The Social Functions of the Herem in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century", *Dutch Jewish History: Proceedings of the Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, ed. Jozeph Michman, Flaman Dünyası Yahudiliği

cemaatten-çıkarma'nın, cemaat tarafından üyeleri üzerinde disiplin ve otorite kurmanın ve bunları sürdürmenin bir yöntemi olarak kullanılan bir iç yaptırım olduğunu ortaya koymaktadır- içeriyordu.

Yasağı resmen bildirme yetkisi olanlar rabbiler değil, sivil otoritelerdi. Bu da altı parnasim (yaşlılar) ve bir gabbai'den (mali işler sorumlusu) oluşan ve ma'amad olarak bilinen bir konsey tarafından temsil ediliyordu. Hem infaz yetkisine hem de hukukî yetkilere sahip olan Ma'amad, hiç kimseye hesap vermek zorunda değildi ve topluluk tarafından da seçilmiyordu. Amsterdam'ın belediye başkanları gibi ma'amad üyeleri de selefleri tarafından atanıyordu. Parnasim'in işlevleri arasında, ritüel kurban pratiklerini denetlemek gibi, sıklıkla Rabbilerle ya da dinsel yetkililerle bir arada düşünülen işleri denetlemek de bulunuyordu.

Spinoza'nın cemaatten çıkarılışını açıklamak üzere pek çok hipotez öne sürülmüştür. Bir ekol bunun nedenlerinin siyasi olduğunu ve cemaatin iç gereksinimlerinden ziyade dış dünyayla olan ilişkilerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu görüşü benimseyenler, görüşlerini, Yahudilerin Birleşik Eyaletler'e ve Amsterdam'a yerleşmelerine izin verilmesini hazırlayan koşullara dayandırmaktadırlar. 1615'te, Hollanda'nın ve Batı-Frieseland'ın Genel Meclisi, iki memurdan bir Yahudi politikası hazırlamasını istemişti: Bu memurlardan biri, o sırada Rotterdam pensionaris'i (başlıca yürütme yetkilerini elinde bulunduran hukuk müşaviri) üye olan genç Hugo Grotius'tu; öbürü ise aynı işi Amsterdam'da yürüten Adriaan Pauw idi. Birbirlerinden ayrı olarak her biri kendi önerisini sundu. Grotius, Yahudilerin yerleşmelerine izin verilmesini ve "ticaret ve üretim yapmalarına olanak tanınmasını, diğer kent sakinleri ve yurttaşların yararlandıkları özgürlük, muafiyet ve ayrıcalık durumlarının onlara da sağlanmasını" öneriyordu. Fakat Grotius, Marrano göçmenlerinin arasında, bu göçmenlerin anlattıklarından daha fazla sayıda "ateist ve dinsiz kimselerin" bulunduğunun farkındaydı ve "bunların herhangi bir iyi cumhuriyette hoş görülemeyeceğini" beyan ediyordu. Böylelikle on dört yaş üzerindeki bütün Yahudilerin Tanrı'ya, Musa'ya, diğer peygamberlere ve öbür dünyaya olan imanlarını beyan etmelerini talep etti.[13] Bilindiği üzere Grotius'un Remonstrantie'si hiçbir zaman yazılı yasalar arasına girmedi (kimilerinin daha sınırlayıcı kimilerininse daha liberal buldukları Pauw'un önerisi de yasaya dönüşmemişti). 1619'da gerçekleştirilen ve Amsterdam Yahudilerini ilgilendiren aktüel düzenlemeler, her iki çözüm önerisini de benimsemedi; bunun yerine her kente kendi düzenlemelerini yapma yetkisi verildi. Bununla birlikte Yahudiler, Grotius gibi birinin kaygılarını ciddiye aldılar. Ateizme sempati duyanlar olarak damgalanmayı kaldırmazlardı.

Akla yatkın gibi görünse de bu hipotezin zayıflıkları söz konusudur. Yahudi topluluğunun 1619'da hala emekleme döneminde olduğu ve Hollanda Cumhuriyeti içindeki konumunu güvenceye almak için mücadele ettiği elbette doğrudur. Remonstrantie döneminde, gücünün doruklarında olan Kalvenci ortodoksinin Hıristiyan inancı içerisindeki rakiplerine rahat vermediği ve devletin dinin yasalarına tabi kılınması yönünde çağrılarda bulunmakta olduğu da doğrudur. Fakat Spinoza'nın ce-

İçin Araştırma Enstitüsü, Kudüs, 1984 içinde, s.s. 111-155.

13 Bu metin kendisinin yazdığı bir giriş yazısıyla birlikte Jacob Meijer tarafından yayınlanmıştır. Hugo de Groot: Remonstratie nopende de ordre dije in de landen van Hollandt ende Westvrieslandt dijent gestelt op de Joden [...], Amsterdam, 1949. Meijer, aynı zamanda daha kısa bir makaleyi İngilizce yayınlamıştır: "Hugo Grotius' Remonstrantie", *Jewish Social Studies* 17, 1955, s.s. 91-103. ayrıca bkz. A. K. Kuhn, "Hugo Grotius and the Emancipation of the Jews in Holland", *Publications of the American Jewish Historical Society* 31, 1928, s.s. 173-180 ve Salo W. Baron, A Social and Religous History of the Jews, Columbia University Pres, New York, 1973. Baron'un açıklamaları Jozeph Michman tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Bkz. Jozeph Michman, "Historiagraphy of the Jews in the Netherlands", *Dutch Jewish History* içinde, s.s. 16-22. Michman, Baron'un Grotius'un Yahudiler konusunda Pauw'dan daha özgürlükçü olduğu biçimindeki iddiasına itiraz etmekte ve nihayet yürürlüğe sokulan düzenlemelerin pratikte, kâğıt üstünde olduklarından daha katı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Baron'un yaptığı ve nispeten daha önemsiz pek çok yanlışın da sözünü etmektedir. Bir hükme varmayı zorlaştıran, Pauw'un orijinal metninin kaybolmuş olması ve Grotius ile Pauw arasında olduğu gibi çeşitli şehirlerde yürülüğe sokulan aktüel düzenlemeler arasında da güvenilir bir karşılaştırmalı analiz yapılmış değildir.

maatten çıkarılışı, bundan yaklaşık kırk yıl sonra ve bütünüyle farklı koşullar altında gerçekleşmiştir. Spinoza cemaatten çıkarıldığında Kalvenci ortodoksi siyasi bakımdan bir hayli gerilemişti ve görüşlerinde çok daha hoşgörülü olan cumhuriyetçi grup gücü elinde tutuyordu. Spinoza'nın cemaatten çıkarılışından altı ay sonra, Hollanda Genel Meclisi felsefe ile teolojinin birbirinden ayrı tutulması gerektiğini vazeden ve böylelikle de felsefi soruşturma özgürlüğüne temel bir yasal güvence sağlayan bir önergeyi onayladı. Daha da ötesi Cumhuriyetin etkili isimlerinden olan devlet adamı Johan de Witt de (sonradan Spinoza'nın dostu olmuştur) üniversitelerde felsefi soruşturmaların özgürlüğünün önemli bir savunucusuydu. Buna ek olarak, Yahudiler, Hollandalı Vali Peter Stuyvesant'ın inat dolu aleyhtarlığına karşı, dindaşlarının New Amsterdam'da yerleşebilme hakkını savunmak üzere lobi faaliyetleri yürütürken sergiledikleri başarıyla, kendi politik etkilerini ve güvenlerini göstermişlerdi. 1656'da Amsterdam Yahudileri oldukça emniyetli bir konumdaydılar ve Spinoza'nın cemaatten çıkarılışının kadim düzenlemeler adına gerçekleştirilmiş olduğunu düşünmek bir hayli güçtür. Zaten bu düzenlemeler hiçbir zaman gerçekten uygulanmamış ve o sıralarda da bir ilke beyanı olarak gücünü epey yitirmişti. Aslında Spinoza'nın cemaatten çıkarılışının, Hollanda'daki iktidar çevrelerinde şekillenmeye başlayan yeni dinsel politikalara karşıt bir şey olduğunu ileri sürmek için bile nedenler vardır.

Bu duruma ilişkin, kimi akademisyenler, Spinoza'nın cemaatten çıkarılışının siyasi nedenlerinin Yahudilerin Hollanda'daki konumuyla hiçbir ilgisinin olmadığını; daha çok onların İngiltere'ye dönme olasılığıyla ilgili olduğunu ileri sürmektedirler.[14] Spinoza'nın cemaatten çıkarıldığı gün, eski öğretmeni Menasseh ben İsrael Londra'daydı ve Oliver Cromwell'i -on üçüncü yüzyılda İngiltere'den çıkarılmış olan- Yahudilerin İngiltere'ye yeniden yerleşebilmelerine izin vermesi için ikna etmeye çalışıyordu. Kimi akademisyenlerin iddiasına göre Spinoza'nın cemaatten çıkarılışı, buna uygun bir biçimde, bu çabayı kolaylaştıracak bir araçtı. Yahudilerin yerleşmesine karşı olanları sakinleştirmek ve Yahudilerin, Püriten İngiltere'ye sapkın fikirler ve dinsel irtidat getirebileceğinden duydukları endişeyi gidermek için, Amsterdam'da açığa çıkmış olan irtidat durumlarını bastırıp önlemek zorunluydu. Bu oldukça etkileyici bir teori olmakla birlikte bu teoriyi destekleyecek kanıtlar yoktur. İlkin Rabbi Menasseh ben İsrael, Amsterdam'da çok fazla nüfuzu olan biri değildi; ikinci olarak da Yahudilerin İngiltere'ye dönmeleri fikri, Amsterdam'daki Yahudi Cemaatinin resmi bir politikası olmaktan çok Menasseh'in kişisel (ve özsel olarak da mesiyanik) fikriydi.

Spinoza'nın cemaatten çıkarılışına ilişkin bir başka siyasi açıklama daha söz konusudur – özellikle de çağdaş bir tınısı olan bir yorumdur bu. Bu iddiaya göre cemaatten çıkarılmanın dayanağı olan suçlama, Amsterdam'daki Yahudi cemaatine değil; parnasim'e Spinoza'nın cemaatten çıkarılması gerektiğini telkin eden Belediye Meclisine dayanıyordu. Fakat bu teori de cemaatten çıkarmanın, kendi dönemindeki anlam ve önemini saptırmakta ve bunun, cemaat yaşamının terimleriyle –ve aynı şekilde bütün olan bitenlerin içinde cisimleşen dramanın içerisinden- meşrulaştırılma biçiminin görülmesinin önüne geçmektedir.

SİYASİ NEDENLER İKİNCİLDİR

Spinoza'nın cemaatten çıkarılmasına ilişkin karar üzerinde siyasi nedenlerin etkisi olmuş olsa bile, bu, bizi, Amsterdam Yahudi cemaatinin iç yaşamına ve cemaatin, Spinoza'nın cemaatten çıkarılmasına ilişkin yeterli nedeni sağlayacak biricik konumuna kör kılmamalıdır. Cemaatin, kendisini Spinoza'dan (Da Costa'dan ve Prado'dan olduğu gibi) kurtarma gereksinimi, temelde cemaatin hayatta kalma gereksiniminden ve Engizisyon'dan kaçan göçmenlere bir barınak sağlamak biçimindeki zor

14 J. L. Teicher, "Spinoza Neden Yasaklandı?" *Menorah Journal* 45, 1957 içinde s.s. 41-60.

görevden kaynaklanmaktaydı. Amsterdam cemaatinin rabbileri ve yaşlıları tarihsel bir sorumlulukla karşı karşıyaydı: Yeni Yahudiler olarak adlandırılan insanları Yahudiliğin dinsel gelenekleri içerisine yeniden sokmak ve böylelikle de acımasız bir biçimde kesintiye uğratılmış olan tarihsel süreklilik sürecini onarıp yenilemek. Bu, basit bir görev olmaktan uzaktı ve bazı bakımlardan da olanaksız bir girişimdi. Organik süreklilik öyle basitçe vekâlet altına alınamazdı ve Yeni Yahudilerin Hıristiyan-Marrano geçmişini kesip çıkarmanın ve onun yerine karmaşık olmayan bir Yahudi kimliğini ikame etmenin olanağı yoktu. Spinoza'nın dinden uzaklaşması, kısmen bu sorundan kaynaklanıyordu; fakat aynı şekilde onun cemaatten çıkarılışının da temel nedeni buydu.

Amsterdam cemaati, Marranoları Yahudilikle yeniden bütünleştirmek için sürekli bir gündelik mücadele veriyordu ve birlik konusu başka her şeyden daha hayati bir konuydu. Amsterdam rabbilerinin ve cemaatin öğretmenleriyle kanaat önderlerinin karşı karşıya kaldıkları sorun, yalnızca Yahudi kültürünün İber yarım adasının üslup ve lehçesine tercüme edilmesi sorunu değildi. Daha önemli bir sorun vardı: Yahudi yaşamının gündelik örüntüsünü, kadim İsrail adetlerine uygun bir biçimde restore etmek. Bu zorunluluk altında, Spinoza'nın yapıp ettiklerinde olduğu gibi, düşünce özgürlüğü adına geleneğe meydan okuyan ve Yahudi yaşamının yırtık kumaşını onarma çabalarını sabote eden amellerin tolere edilmesine imkân yoktu. Gerçekte Spinoza'ya karşı işletilen işlemler boyunca üzerinde durulan konular, onun [uzun zaman boyunca kendisine saklamış olduğu] fikirleri değil, yapıp ettikleriydi; çünkü Yahudiliğin hayatta kalması, [daha sonra Spinoza'nın da ileri süreceği üzere] hiçbir zaman teoriye dayanmamıştı. Bu, özgül ve tikel eylemlerin karmaşık bir şebekesine dayanıyordu.

Amsterdam cemaatinin, o sırada, hala Engizisyonun gölgesi altında yaşamakta olduğu unutulmamalıdır (Engizisyon, İber yarımadasında, zulmünü hız kesmeksizin sürdürüyordu). İspanya ve Portekiz'den göçmenler, sürekli bir akış halinde Hollanda'ya geliyorlardı. Mayıs 1655'te, Spinoza'nın cemaatten çıkarılmasından on dört ay önce, Amsterdam'da akrabaları ve dostları bulunan Abraham Nunez Bernal, Cordova'da (Kurtuba –Ç. N.) kazığa bağlanarak yakılmış ve cemaat, haberler dolayısıyla çok sarsılmıştı. Bundan iki ay önce de bir başka genç şehit Yitzhak da Alameida Bernal, Galiçya'da yakılmıştı. Engizisyonun bir üçüncü kurbanı olan Judah the Believer'dan (İnançlı Yahuda -Ç. N.), bir mektubunda Spinoza'nın bizzat kendisi söz eder. Bu olay Spinoza'yı derinden etkilemiş olmalıdır. Amsterdam cemaati bir olağanüstü hal içerisinde yaşıyordu: Yahudi hayatını içeriden kristalize etmek ve aynı zamanda Engizisyon'dan kaçan göçmenler için hem fiziksel güvenlik hem de yeni bir toplumsal ve tinsel kimlik sağlamak için mücadele ediyordu. Bu türde bir arka plan karşısında, Spinoza'nın meydan okuması, topluluk için oldukça derin bir tehlike olarak yorumlanabilirdi – mümkün olan her şeyle karşı konulması gereken bir eylem.

Öbür taraftan Spinoza'nın tutumu da oldukça haklıydı. Geleneğin ağırlığına karşı, Spinoza, bizzat geleneğin, kendi bireysel yargısının ve aklının testine konu olmasını talep ediyor ve herhangi bir hakikati (ya da pratik veya ahlaki bir emri) -bu hakikat, evrensel aklın anahatlarını izlerken, Spinoza'nın öznel bilinci ile uyumlu olmadığı sürece- benimsemeyi reddediyordu. Geleneğin bekçilerinin bakış açısından o, sorguluyordu ve bu bir yıkım ve tahrip eylemiydi; Spinoza'nın bir kişi olarak vakar ve özgürlüğünün bakış açısından ise bu bir ilerleme ve özgürleşme eylemiydi. Bu anlamda Spinoza'nın hem Yahudilikten hem de Hıristiyanlıktan kopuşu, modern çağın bir habercisiydi.

ADALETE KARŞI ADALET

Bu nedenle Spinoza'nın cemaatten çıkarılışı iki geçerli bakış açısının arasında düşünülmeli ve trajik olmayan bir çatışma olarak konumlandırılmalıdır. Hegel, trajediyi adaletin adaletle çatışması olarak tanımlıyordu; Spinoza'nın durumunda drama bir düşüş, bir ölüm ya da olağanüstü bir acı ve bu nedenle de bir trajedi olmaksızın sonuçlanmıştır. Gerçekte, söylenceler onun durumunu bir hayli abartmışlardır. Hiçbir zaman yoksullaştırılmamış, hiçbir zaman işkenceye maruz bırakılmamış ve gerçek anlamda toplumdan dışlanmış bir konuma itilmemiştir. Kendisini bütün dinsel bağlantılardan koparmış ve kelimenin en derin anlamıyla yapayalnız kalmış (meslektaşları arasında bile hakiki bir entelektüel ya da tinsel emsali yoktu) olmasına karşın, Spinoza, hayatını, hayata küsmüş ya da yabancılaşmış bir biçimde sürdürmemiştir; aksine toplumsal ilişkilere açık olmuştur ve hem dostları hem de hayranları olmuştur. Geçimini sağlama araçlarından da yoksun kalmamıştır. Gereksinimini duyduğu şeyler oldukça mütevazı olmasına rağmen, kendisini hayatın küçük zevklerinden mahrum bırakmamış ve asketik ideali hem kişisel olarak hem de ilke bakımından küçümsemiştir.

Yaşamını sürdürebilmek için mercek camı perdahlamak zorunda bırakılmış olduğuna ilişkin fikir de bir hayli abartılmış bir fikirdir. Gerçekte Spinoza, hayatını, çalışmalarını sürdürebilmesi için arkadaşları tarafından sağlanan yeter miktarda yardımlarla devam ettiriyordu. Merceklerle uğraşmasının temel nedeni, o sıralarda yeni bir bilim olan optiğe ilişkin araştırmalarına zemin sağlamaktı. Fakat gene de söylence, bir bakımdan büsbütün uygunsuz da değildir: Merceklerden kaynaklanan cam tozunun, Spinoza'nın mağduru olduğu kalıtımsal akciğer hastalığının (açıkça verem) ilerlemesini hızlandırmış olması elbette muhtemeldir. O dönemde veremin nedenleri bilinmiyordu ve Spinoza 21 Şubat 1677'de, kırk dört yaşındayken bu hastalıktan öldü.

Çeviren: Abdurrahman Aydın

Spinoza'nın da Bir Bedeni Vardı

Reyda Ergün

Hiç onu düşledin mi, Spinoza? Onu hiç düşlerinde gördün mü? Onun senin adını fısıldadığını düşledin mi hiç?

İlginç bir şey bu, Reyda, ama ben daha çocukluğumun erken dönemlerinde düş görmeyi bıraktım. Düş görenlere bu düşleri gördüren, duygularımlardır ve ben hayatımı duygularımları ve onlarla baş etmenin yollarını anlamaya adadım.[1]

"En dürüst dostum,

Uzun süredir sizi ziyaret edebilmeyi diliyordum, ama ne yazık ki, hava koşulları ve sert geçen kış pek de lehime değildi. Nasibime aramızdaki mesafenin bizi bu denli birbirimizden uzak düşürmesi kaldığı için sık sık hayıflanıyorum. Refakatçiniz Casearius ne kadar şanslı, hatta dünyadaki en şanslı insan; sizinle aynı çatı altında yaşıyor, sizinle kahvaltı ve öğle yemeklerinde, gezintiler sırasında en önemli konular hakkında sohbet edebiliyor. Ama bedenlerimiz arasında bunca mesafe bile olsa, zihnen sıklıkla yanımdaydınız; özellikle de yazdıklarınızı elimde tuttuğum ve onları okumaya daldığım anlarda..."[2]

1 Goce Smilevski, *Conversation with Spinoza. A Cobweb Novel* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005), 21.; Makedonyalı edebiyatçı Goce Smilevski'nin 2002 yılında Ulusal Yılın Romanı ödüllü bu romanı, yazar tarafından, okur ve Spinoza arasında geçen bir sohbet şeklinde kaleme alınmış. Romanda Spinoza'nın seslendiği kişinin adının yerinde boşluklar var ve yazar okurdan bu boşluklara kendi adını yazarak romanı okumasını istiyor. Bu yüzden yukarıda yer alan alıntıdaki boşluğa kendi adımı koydum. Çeviri bana aittir (Smilevski, *Conversation with Spinoza.* A Cobweb Novel, 3.).

2 Simon de Vries'den Spinoza'ya Mektup VIII. Spinoza'nın bütün yazışmaları Türkçe'ye çevrilmemiştir. Yukarıdaki çeviri bana aittir. Çeviri için kullanılan Almanca ve İngilizce edisyonlar için bkz: Baruch de Spinoza, *Briefwechsel* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986), 33.; Baruch Spinoza, *Complete Works* (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002), 778.

Baruch de Spinoza, 24 Kasım 1632'de Amsterdam'da doğdu. 5 Kasım 1638'de, henüz altı yaşındayken annesini kaybetti. Zamanı gelince Talmud okuluna devam etti. Sonrasında Franciscus van den Enden'den felsefe ve Latince dersleri aldı. Babasının ölümünün ardından bir süre kardeşiyle birlikte aile ticarethanesini işletti. 1656 yılında, henüz hiçbir şey yayınlatmamış olan 24 yaşında bir gençken, üyesi olduğu Yahudi cemaatinden atıldı. 1660'da Amsterdam'dan ayrıldı ve Rijnsburg, Voorburg gibi küçük şehirlerde, kalabalık ailelerin evlerinde kiracı olarak onlarla birlikte yaşadı. Felsefi çalışmaları üzerinden para kazanmayı reddetti ve hayatını kıt kanaat, optik alanında uzmanlaşıp mercek perdahlayarak kazandı. Hiç evlenmedi, ardında bir çocuk bırakmadı. Bilinen hiçbir kadın ya da erkek sevgilisi olmadı. 21 Şubat 1677'de, henüz 45 yaşını tamamlamamışken, sabah içtiği tavuk suyuna çorbanın ardından hayata gözlerini yumdu. Geride birkaç parça eşya, sınırlı bir kütüphane, yayınlatmadığı elyazmaları ve dostlarıyla mektuplaşmalarını bıraktı. Bu mektuplardan felsefi içerikli olmayanlar, yayıncıları tarafından yok edildi. Muhtemelen Spinoza böyle istemişti.

Filozof Spinoza değil de insan Spinoza hakkında ne biliyoruz?

Geleneksel ahlak karşıtı bir felsefenin mimarı olmasına rağmen, dünyaya gelmiş en ahlakçı filozoftan daha erdemli bir hayat sürdürmüş olduğunu; tektanrılı dinlere en radikal felsefi eleştiriyi getirmiş olmasına rağmen, en dindar insandan daha fazla Tanrı bilgisi ve sevgisiyle dolu olduğunu; çileci ahlak ya da dindarlığı küçümseyip neşeyi yüceltmesine ve erdemi mutlulukla özdeşleştirmesine rağmen, dünya nimetleriyle arasına en çileci insandan daha fazla mesafe koymuş olduğunu; dostları tarafından çok sevildiğini ve kollandığını; seyahat etmekten hoşlanmadığını; zamanının çoğunu kiralık ufak odasında ya mercek perdahlayarak ya da felsefe yaparak geçirdiğini; bebek ağlamalarına ve çocuk çığlıklarına aldırmadığını; kendini ender de olsa gül reçeli ve birayla ödüllendirdiğini; örümceklerin kavgasını seyretmekten zevk aldığını[3]; sakin, alçakgönüllü, yine de biraz muzip bir mizaca sahip olduğunu; ironiyi sevdiğini...

Başka?

Yüzyıllarca tanıtanımaz, ahlakdışı ve sakıncalı buldukları Spinoza felsefesiyle boğuşan hiçbir filozof, insan Spinoza'ya atılacak en ufak bir çamur bulamadı. Kim bilir ne denli sinir bozucuydu bu onlar için! Tanrı'nın cezalandıracağını söylediği günahlardan hiçbirini işlememiş, siyasi otoritenin suç ilan ettiği hiçbir fiilde bulunmamış, ahlakın emrettiği kuralların hiçbirinin dışına çıkmamış bir insan... En azından bildiğimiz kadarıyla... Spinoza'nın İsa'yı bu denli sevmesi ve ara sıra kendini onunla özdeşleştirmekten imtina edememesi boşuna mı?[4]

İnsanın hayal gücünü gıdıklamıyor mu böylesi bir hayat?

Zihin ve beden arasındaki kadim ikiciliği ilk ve son olarak yıkan Spinoza, kendi hayatında, Deus sive Natura'ya duyduğu agape'den önce hiç eros yaşamamış mıdır?[5]

3 Félix Guattari Gilles Deleuze, *What Is Philosophy?* (New York: Columbia University Press, 1994), 72.

4 Bkz. Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Reyda Ergün Cemal Bâli Akal (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008), 59, 102, 03, 08.; Deleuze ve Guattari de Spinoza için İsa yakıştırması yaparlar: "Öyleyse Spinoza filozofların İsa'sıdır, ve en büyük filozoflar bile ancak, bu gizemle aralarına mesafe koyan ya da ona yaklaşan havariler olabilirler" (Gilles Deleuze, *What Is Philosophy?* 60).

5 Yunanca kökenli bir sözcük olan agape herkes için duyulan karşılıksız sevgi anlamına gelir. Eski Ahit'te genel anlamıyla sevgi sözcüğünü karşılamak için kullanılan agape, Hıristiyan yazarların metinlerinde, eros'a karşıt olarak, kardeşçe sevgiyle evlat sevgisini anlatır. Yunan mitolojisindeki Aşk Tanrısı'nın adı olan Eros ise,

Spinoza'nın hayatındaki herhangi bir romantik deneyime dair tek veri, filozofun biyografisini kaleme alanlardan biri olan Colerus'un 1705 tarihli metninde kendini gösterir. Colerus'a göre, Spinoza, Franciscus van den Enden'in kızı Clara Maria'ya aşıktır ve onunla evlenmek istemiştir. Ancak van den Enden'in öğrencilerinden biri ve sonrasında damadı olan Dirk Kerckrinck durumu fark eder, Spinoza'nın Clara Maria'ya karşı ilgisini kıskanır ve genç kızın kalbini kazanmak için elinden geleni yapar. Bu rekabetin galibi, Clara Maria'ya hediye ettiği inci bir kolye sayesinde, Kerckrinck olacaktır.[6]

Elimizdeki en kapsamlı ve güvenilir Spinoza biyografisi olan *Spinoza. A Life*'ın (Spinoza. Bir Hayat) yazarı Steven Nadler, Spinoza ile Kerckrinck arasındaki tanışıklığı doğrular. 1639 Hamburg doğumlu Kerckrinck, Spinoza'yla aynı zamanlarda, Leiden Üniversitesi'nde başlayacağı tıp eğitimine hazırlanabilmek için van den Enden'in öğrencisi olmuş, tıp eğitimini tamamlamamış olmakla birlikte anatomi ve kimya üzerine yazdığı eserlerle tanınmıştır. Bu iki genç adam arasındaki, Colerus'un aktardığı kadarıyla Clara Maria'nın kalbini çalmak için girişilen bir rekabet biçiminde başlayan ilişki, Nadler'a göre, Spinoza'nın Amsterdam'ı terk etmesinden sonra da devam etmiştir. Kerckrinck, mikroskoplarında Spinoza'nın imal ettiği lensleri kullanmış, Spinoza'ysa kütüphanesinde Kerckrinck'in bazı kitaplarına yer vermiştir. Yine de Nadler, Colerus'un aktardığı bu aşk üçgeninin gerçekten yaşanıp yaşanmadığının çok tartışmalı olduğunu söyler. Kerckrinck, van den Enden'in 1657'de öğrencisi olduğunda, Spinoza 25, Clara Maria'ysa 13 yaşındadır.[7] Araya giren zaman ve mesafelere rağmen, Kerckrinck ve Clara Maria'nın 1671'de evlendiği bilindiğine göre, o zamanlar henüz 18 yaşında olan Kerckrinck ve henüz çocuk yaştaki Clara Maria arasında duygusal bir yakınlaşma yaşanmış olması mümkündür. Ancak Nadler'e göre, Spinoza ve Clara Maria arasındaki 12 senelik yaş farkı, 17. yüzyıl için bile, Spinoza'nın bu aşk ilişkisinde bir rolü olduğu iddialarını çürütür niteliktedir.[8]

Öyle midir? Colerus'un aktardığı ve içinde, babası tarafından Latince, felsefe ve müzik konusunda henüz 12-13 yaşlarındayken babasının yerine ders verebilecek denli iyi yetiştirilmiş Clara Maria'nın inci bir kolyeyle kandırıldığı bu aşk üçgeni öyküsü gerçek olmasa bile, Spinoza'nın biyografisini yazan pek çok araştırmacının iddialarının aksine, Spinoza'nın Clara Maria'ya karşı bir şeyler hissetmiş olması o kadar da olasılık dışı değil. Özellikle de, Spinoza'nın hayatının en karanlıkta kalmış döneminin cemaatten atıldığı 1656'yla Amsterdam'ı terk ederek Rijnsburg'a taşındığı 1660 yılları[9] arası olduğu düşünüldüğünde[10]... Herem cezasının hemen ardından van den Enden'in yanına taşındığı bilinen Spinoza, sonrasında da, Amsterdam'da bulunduğu süre içinde, muhtemelen van den

---

Eski Yunan'da sevginin pek çok yönüne gönderme yapan bir sözcüğe dönüşmüştür. Yunan düşüncesinde sözcük, bir yandan arzu, düşkünlük, dengesizlikle bağlantılı ve genelde cinsel tabiatlı sevgiyi anlatırken, diğer yandan, özellikle Platon'la birlikte, güzellik ideasının kendisine ulaşmanın başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Eros ve agape'nin tam bir tezatlık ilişkisi içinde ortaya konulmasıysa, Democritus ile birlikte gerçekleşir. Bu yaklaşım, Hıristiyanlık'taki sevgi nosyonunun gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Son dönemlerde eros pek çok düşünür tarafından çeşitli yönleriyle ele alınırken, agape sözcüğü modern dillerdeki kullanımında, metnin yazarının idealleştirdiği sevgi türünü anlatmaya başlamıştır (Robert Audi (der.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 14,280.; Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 9, 224, 25.). Ben burada Spinoza açısından, eros sözcüğünü diğer tekil şeylerin bir bedeni neşeyle duygulandırmaları, agape sözcüğünü ise Spinoza'da idealleştirilen *amor dei intellectualis* (anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisi) anlamında kullanıyorum.

6 Lucas Colerus, *Vies De Spinoza*, Éditions Allia ed. (Paris1999), 11-12.

7 Kerckrinck ve Clara Maria arasında 1671'de gerçekleşen evliliğin kayıtlarında gelinin yaşının 27 olduğu görülmektedir. Öyleyse 1657'de Clara Maria gerçekten de 13 yaşındadır (Frederick Pollock, *His Life and Philosophy* (Elibron, Londra2005), 43.).

8 Steven Nadler, *Spinoza. A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 108-09.

9 Manfred Walther, "Einleitung", *Briefwechsel* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986), xxi.

10 Bu döneme ilişkin bilgiler, Nadler'ın da ifade ettiği gibi hem çok az hem de tartışmalıdır (Nadler, *Spinoza. A Life*, 158).

Enden ve çevresiyle görüşmeye, dolayısıyla da Clara Maria'yı görmeye devam etmişti. 1660'da, Spinoza'yı son görüşünde Clara Maria 16 yaşındaydı.

Bunun sadece bir öyküden ibaret olduğunu kabul etsek bile, o "belki"nin kapısını araladığından insanın hayal gücünü gıdıklamıyor mu?

Spinoza, Rijnsburg'da yaşadığı dönemde (1661-1663) yazdığı ve tamamlamadan bıraktığı İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme'ye filozof şöyle başlar:

> "Deneyim bana sıradan yaşamda sık sık karşılaşılan her şeyin boş ve yararsız olduğunu öğrettikten sonra, kendilerinden korktuğum her şeyin, ruh onlar tarafından etkilenmedikçe, kendinde iyi ya da kötü hiçbir şey kapsamadığını görünce, sonunda gerçekten iyi olan ve kendini iletme gücünü taşıyan ve başka her şeyi dışlayarak ruhu yalnız başına kavrayan bir şeyin olup olamayacağını, giderek bulunması ve erişilmesi bana sürekli, en yüksek ve sonsuz bir mutluluk yaşatabilecek bir şeyin olup olamayacağını araştırmaya karar verdim. Sonunda karar verdim diyorum, çünkü henüz belirsiz olan bir şey uğruna güvenilir olandan vazgeçmeyi istemek ilk bakışta akıllıca görünmedi. Ün ve varsıllığın kazandırdığı üstünlüğü görüyordum, ve eğer kendimi içtenlikle başka ve yeni bir şeyin arayışına vereceksem, bu tür nesnelere erişmekten vazgeçmek zorunda kalacağımı biliyordum. Eğer en yüksek mutluluk olası ki birincilerde yatıyorsa, o zaman onu zorunlu olarak yitireceğimi anladım; ama eğer onlarda yatmazken çabamı onlara yöneltecek olsaydım, o zaman da en yüksek mutluluğa erişemeyecektim. Bu yüzden, yeni bir 'yaşam ilkesine' ya da en azından bunun pekinliğine ulaşmanın yaşamımın düzenini ve olağan gidişini değiştirmeksizin olanaklı olup olmadığı üzerine düşündüm; ve bu uğurda boşuna çabaladım durdum. Çünkü yaşamda en sık karşılaşılan ve insanlar tarafından onların davranışlarından görüldüğü gibi en yüksek iyilik sayılan şeyler üç başlık altında sıralanabilir – Varsıllık, Ün ve Duyu Hazları. Anlık bu üçü tarafından öylesine karıştırılır ki, neredeyse onlardan ayrı bir iyilik üzerine düşünemez olur. (...)
>
> Tüm bunların yeni bir yaşam ilkesi için çabanın yolunda engeller olacaklarını, daha doğrusu birbirlerine ya birinin ya da ötekinin zorunlu olarak terk edilmesine götürecek denli karşıt olduklarını görünce, hangisinin benim için daha yararlı çıkacağını araştırmak zorunda kaldım (...). Böylece büyük bir tehlike içinde olduğumu gördüm ve kendimi tüm gücümle ne denli belirsiz olursa olsun bir çare aramaya zorladım (...). Sıradan insanlığın peşinde koştuğu her şey yalnızca varlığımızı korumaya hiçbir çare bulamamakla kalmaz, ama giderek kendilerini engeller olarak da gösterirler ve sık sık onları ele geçirmiş olanların ve her zaman onlar tarafından ele geçirilmiş olanların yıkımlarına neden olurlar."[11]

Bu satırları yazan, cemaatinden atılmış, ailesini ve geçmişini geride bırakarak Amsterdam'ı terk etmiş, "Baruch" yerine aldığı "Benedictus" adı ve Latince diliyle kendine yeni bir kimlik oluşturmuş, Rijnsburg'daki küçük odasında masasının başında oturan 29-30 yaşlarında hala genç bir adam. Ticaretle uğraşmış, Amsterdam'daki liberal burjuva çevrelerinde bulunup onların yaşam

11 Benedicte Spinoza René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Yöntem Üzerine Söylem, İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme, Monadoloji*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1997), 57-59.

tarzlarını gözlemlemiş, kim bilir belki başından bir iki platonik/romantik ilişki, belki de Amsterdam genelevlerinde birkaç tane de cinsel deneyim geçmiş henüz yirmilerinin sonlarında bir erkek...

Alıntılanan metne göz atınca, aslında radikal olarak birbirinden kopan iki ayrı Spinoza olduğunu düşünmeden edemiyor insan. Sadece felsefi anlamda bir filozofun doğuşu değil söz konusu olan, ayrıca ve belki daha da önemlisi bu doğumdan önceki ve sonraki iki insan Spinoza arasındaki derin kopuş... Felsefesine paralel olarak hayatı şekillenmemiş Spinoza'nın; aksine önce hayatını kendine göre en doğru biçimde yeniden kurup, sonra gerçek anlamda felsefe yapmaya başlayan bir insan duruyor karşımızda. Daha doğrusu, felsefe yapabilmek için hayatını bütünüyle değiştiren, bir münzevinin hayatını seçen bir insan...

Spinoza bu seçim sayesinde, Deleuze ve Guattari'nin deyimiyle "filozofların prensi" oldu.[12] Peki, bu seçim insan Spinoza'yı mutlu edebilmiş midir? Gerçek erdem olarak tanımladığı mutluluğa gerçekten ulaşabilmiş midir filozofumuz? Güneşin altında Eros'un vurmadığı bir tane bile insan olmuş mudur acaba? Ondan vazgeçilecekse bile, denemeden niye? Spinoza, denedikten sonra vazgeçmiş olmasın? Eğer öyleyse, gerçek erdem yani mutluluk, filozofumuzun seçtiği hayat tarzını mı gerektiriyor?

Isaac Bashevish Singer'ın "Çarşı Sokağı Spinozası" adlı öyküsü geliyor ister istemez insanın aklına.[13] Denemeden vazgeçenin düşebileceği şaşkınlığa bir örnek olarak...

Öykünün ana kahramanı, kendince bir Spinoza uzmanı olan Dr. Nahum Fischelson'dur. Orta yaşın üstünde, çirkin denebilecek bir dış görünüme sahip ve Varşova'da Çarşı Sokağı'ndaki bir binada bulunan küçük bir odanın kiracısı olan Fischelson, aptallık ve cahillikle muzdarip gördüğü insanlardan uzak, yalnız bir hayat yaşamaktadır. Spinoza'nın, 30 yıldır üzerinde çalıştığı *Etika*'da tavsiye ettiğini düşündüğü biçimde... Doktorlar tarafından sürekli tersi -nazikçe hastalık- hastası olduğu- söylense de, Fischelson'a göre sağlığı hiç de yerinde değildir. Ölüm korkusu kapısını çaldığında, yine Spinoza'yla avutmaktadır kendini; özgür bir insanın ölümden daha az düşündüğü bir şey olmamalıdır.[14] Geceleri çatı katındaki odasının penceresinden gökyüzüne bakar ve şeyleri sonsuzluk türü altında görüp *amor dei intellectualis*'in keyfini çıkarmaya çalışırken, yozlaşmış sokağın yozlaşmış insanlarının gürültüsü keyfini kaçırdığında küfrü basar. Tutkularının peşinde savrulup dururken ne de zavallıdır insanlar! Çılgınlığa teslim olmuş şu dünyada tek dileği, Spinoza'nın yol göstericiliğinde ve bizzat onun seçmiş olduğu hayat tarzını benimseyerek üçüncü tür bilgiye ulaşmaktır. Dünya nimetlerinden el etek çekerek, kendini tefekküre vererek, insanlardan uzak durarak... Ne de olsa Spinoza'yı en iyi anlayan odur.

Oysa Fischelson'u bir sürpriz beklemektedir.

İyice elden ayaktan düşüp artık kesinlikle sonunun geldiğine hükmettiği bir sırada, komşusu Dobbe yardımına koşar. Üst dudağının üstünde bıyığı, kırık burnu, kalın sesi ve erkeklerden yana bahtsızlığıyla Dobbe, Fischelson'un önce bakıcısı, sonra Spinoza öğretilerini kavramak açısından kahramanımızın umutsuz vaka olarak gördüğü sohbet arkadaşı ve ardından karısı olur. Gerdek gecesi, *Etika*'sı ve pijamalarıyla yatağa giren Fischelson için hiç de beklediği gibi sona ermez. Tüm

12 Gilles Deleuze, *What Is Philosophy?* , 48.

13 Isaac Bashevis Singer, *Collected Stories* (Londra: Penguin Books, 1984), 79-93.

14 *Etika IV*, Önerme 67. Etika'nın Türkçe'de başvurduğum çevirisi için bkz: Benedictus Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2000), 173. metin tırnak içinde alıntılanmadığı sürece, söz konusu Türkçe çevirinin bu yazıda kullanılan bölümleri üzerinde, başka dillerdeki *Etika* çevirilerinde yararlanılarak bazı değişiklikler yapılmıştır.

ağrıları ve halsizlikleri bir anda geçen Fischelson, ona aşktan söz eden şiirler mırıldanarak karısıyla sevişmiştir. Gecenin bir yarısı uyanıp, horlayan karısının yanından kalkan kahramanımız, pencereye yaklaşır ve dünyaya bakar. Tanrısal tözü düşünür; mutlak, bölünmez, ezeli ve ebedi, özniteliklerinde sonsuz... Evren, neden ve etkilerin kırılmaz zinciri içinde dans etmektedir ve Fischelson'un kaçınılmaz kaderi de bu zincirin bir parçasıdır. Fischelson gece havasını içine çeker, titreyen ellerini pencere pervazına dayar ve mırıldanır: "İlahi Spinoza, beni affet. Bir aptala dönüştüm".[15]

Singer'ın bu öyküsüne, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza* adlı kitabında yer veren Akal'a göre, Spinoza o anda Fischelson'un yanında olabilseydi, büyük olasılıkla, onun sırtını sıvazlayarak, kahramanımızın kendisini pek de iyi anlamamış olduğunu, ortada bağışlanması gereken bir suç bulunmadığını, muhtemelen kendi düşüncesini Kant düşüncesiyle karıştırmış olduğunu söylerdi. Akal'a göre, Spinoza kendi hayat tarzını insanlara önermediği gibi, ortada örnek alınacak bir hayat da yoktur.[16]

Spinoza gerçekten de büyük olasılıkla Fischelson'un sırtını sıvazlayıp onu avuturdu. Yine de aynı şeyi kendisi için de yapmış olsaydı keşke diye düşünemez miyiz? Singer'ın sevecenlikle dalgasını geçerek öyküsünü anlattığı Fischelson mudur sadece? Genç edebiyatçı Goce Smilevski'ye Conversation with Spinoza (Spinoza'yla Sohbet) adlı romanı yazmak konusunda ilham veren, sanırım benzer bir düşünce.

Romanın sonunda yer alan epilogda yazar, neden Spinoza üzerine bir roman yazdığını okurla paylaşır. Smilevski, bir felsefe dersinde ilk defa Spinoza'dan söz edildiğini duyduğunda, Spinoza hakkında yazmak istemiştir; ama felsefesinden değil, onun yalnızlığından, hayat tarzından etkilendiğinden... Başka şeyler üzerine yazmakla geçen yıllardan sonra Spinoza'ya geri döndüğünde, Spinoza'da yazarın ilgisini çeken çok daha belirgin bir şey olur. Deleuze'un "beni Spinoza'da en çok ilgilendiren, onun tözü değildi, sonlu *modus*'ların mahiyetiydi" sözüne gönderme yapan Smilevski'ye göre, bu sadece bir filozofun değil, bir romancının da kesinlikle ilgisini çekebilecek bir konu: Töz veya ezeli ve ebedi şeyler değil, sınırlı ve sonlu *modus*'lar, yani bizler ve çevremizdeki her şey... Oysa yazara göre, insan Spinoza hiçbir zaman, sonlu ve geçici olan şeyler üzerinde gezdirmemiştir bakışlarını. Spinoza'nın metinleri, ilk bakışta filozofun aklın rehberliğinde, tutkulardan uzak, pürüzsüz bir varoluş yolunda ilerlemiş olduğunu düşündürebilir. Ne var ki, Smilevski'ye göre, eserlerinin satır aralarına bakıldığında her şey o kadar da pürüzsüz değildir. Metinlerin bazı bölümleri, kendi içinde, akıl ve tutkular arasındaki savaş nedeniyle derinden bölünmüş bir insan tarafından "yüreğinin tüm öfkesiyle" yazılmış gibidir.[17]

Smilevski romanı, Spinoza'nın ruhunda gördüğü kırılmayı anlatabilmek için iki bölüm olarak tasarlamış. Birinci bölümde, Spinoza, tanıdığımız *homo intellectualis* olarak, hayatını ve düşüncesini anlatıyor. İkinci bölümdeyse, kurmaca bir insan Spinoza çıkıyor karşımıza, bir *homo sentimentalis olarak*... Her iki bölümdeyse, yazar/okur[18] soruları ve yorumlarıyla sohbete katılıyor.[19]

Kitabı bitirdiğimde, tuhaf bir şekilde, içinden Spinoza geçen ve okuduğum tüm edebi me-

15 Singer, *Collected Stories*, 93.

16 Cemal Bâli Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 82.

17 Smilevski, *Conversation with Spinoza*. A Cobweb Novel, 129-30.

18 Bkz. Dipnot 1.

19 Smilevski, *Conversation with Spinoza*. A Cobweb Novel, 131.

tinler arasında, en çok bu kitaptan etkilenmiş olduğumu fark ettim. Uzun zamandır Spinoza felsefesinin pek çok anlamda temeli olduğunu düşündüğüm zihin-beden birliği üzerine çalışıyor, daha özelde de zihin-beden sorunu ve Spinoza'yla bağ kuran edebi metinlerden yola çıkarak bir yazı hazırlıyordum. Ama bir şekilde işin içinde insan Spinoza da olmalıydı. Bir Spinoza-sever olarak, Spinoza felsefesinin bütünüyle Kant karşıtı olduğunu düşünsem de, insan Spinoza'yı her zaman biraz Kantçı bulmuşumdur. Kantçı ahlakı nasıl trajik buluyorsam, Spinoza'nın herkes tarafından saygı duyulan hayatı da bende hep bir hüzün uyandırmıştır. Felsefesini okurken içimde uyanan Spinozacı neşe, hayatını düşünürken hep kasvetli bir yalnızlık duygusuna dönüşür bende. Kendimi Spinoza'nın yerine koyarım ve içim acır. İşte Spinoza felsefesiyle, insan Spinoza'nın hayatı arasında bulduğum bu karşıtlığı da işlemeliydim metinde.

Birer zihin-beden olarak biz insanlar için en iyi olan[20] hayat tarzının upuygun bilgisine nasıl ulaşmalı? Spinoza'nın seçtiği hayat tarzı mıdır insana gerçekten yararlı olan?

Smilevski'nin romanından önce karşıma, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity (Spinoza'yı Açığa Vurmak: Bize Moderniteyi Veren Dininden Dönmüş Yahudi)* adlı kitabın da yazarı olan Rebecca Goldstein'ın, sadece adıyla bile sürdürdüğüm çalışmaya birebir denk gelen romanı The Mind-Body Problem (Zihin-Beden Sorunu)[21] çıktı. Felsefe doktorası yapan ancak analitik felsefeyle arası bozuk genç bir kadın olan Renee'nin, kendi muhafazakar Yahudi yetiştiriliş tarzıyla mücadelesine, "akıl"dan ibaret erkeklerle ilişkiye giren ve güzel bir yüz-bedenden ibaret algılanan bir kadın olarak zihin-beden sorununu, dolayısıyla da düalizmi akademik ve özel hayatının her anında irdeleyişine, iki insan arasında yaşanabilecek, önce entelektüel sevgi sonra bedensel aşk ilişkileri içinde kendini ve cinselliğini yeniden keşfedişine tanık oldum roman boyunca. Tüm bu macera süresince Renee'nin en çok gönderme yaptığı filozofun Spinoza olmasına şaşmamak lazım.

Renee'ye göre, Spinoza'nın zihin-beden sorununa yaklaşımı o denli biriciktir ki, bu yaklaşım totolojiye düşmeden Spinozacı olarak kategorileştirilemez. Neredeyse bütün filozoflar, şu kategoriler altında toplanabilir: Varolan her şey bedendir diyen maddeciler; varolan hiçbir şey bedensel değildir, yalnızca zihin vardır diyenler ve son olarak da bazı şeylerin bedensel bazı şeylerinse zihinsel olduğunu söyleyenler.[22] Soruna bambaşka bir yerden yaklaşmayı başaran tek filozof Spinoza olmuştur. Renee'nin, Spinoza'yı yardıma çağırarak ulaşmaya çalıştığı, aslında, kendisine sunulan iki seçeneğin ötesine geçebilmektir. Zihni öne çıkarıp "zeki" bir kadın akademisyen olmakla zeki/dahi erkeklerin zekasını küçümseyip bedeninin peşinden koştukları güzel bir kadın olmak seçenekleri arasında sıkışıp kalmaya meydan okur Renee. Onun tek isteği, içinde yaşamak zorunda bırakıldığı ve belki de yeniden üretilmesine kimi zaman her kadın gibi kendisinin de katkıda bulunduğu kategorilere dönüşmüş bu algılayışların ötesinde, bir zihin-beden olarak kendi gerçeğini bulmaktır.

Smilevski'nin söylediği gibi, filozof olsun romancı olsun, herkese cazip gelecek bir konu:

---

20 Burada "iyi" kavramını, Spinoza'nın *Etika IV*, Tanım 1'de tanımladığı anlamda kullanıyorum. Bölüm'ün önsözünde tekrar edildiği gibi, Spinoza düşüncesine göre, iyi ve kötü adları, şeylerde, kendilerinde görüldükleri sürece, olumlu hiçbir şey belirtmezler. Bunlar, şeyleri kendi aralarında karşılaştırarak oluşturduğumuz düşünce *modus*larıdır. Ancak Spinoza'nın *Etika*'da gerçekleştirmek istediği, insan tabiatının göz önünde tutulabilecek bir modeli olarak bir insan ideası oluşturma projesi uyarınca, bu sözcüklerden bütünüyle vazgeçmemiz mümkün değildir. Bu bağlamda, Spinoza iyi [bonum] ile, bizi önümüze koyduğumuz insan tabiatı modeline yaklaştıracak bir araç olduğunu (dolayısıyla bize yararlı olduğunu) pekinlikle bildiğimiz her şeyi, kötü [malum] ileyse o modele benzememizi engellediğini pekinlikle bildiğimiz her şeyi anladığını söyler (Spinoza, *Törebilim*, 133.).

21 Rebecca Goldstein, *The Mind-Body Problem* (New York: Penguin Books, 1993).

22 A.g.e., 156.; Renee'nin, zihin-beden sorunu konusunda matematik dehası kocası Noam ile girdiği ilginç diyalog için bkz. Goldstein, *The Mind-Body Problem*, 158-61.

Sınırlı ve sonlu bir varlık, bir insan, Renee...

Felsefesine tözle başlasa da, Spinoza'nın temel derdinin insan olduğunu düşünmüşümdür hep. Peki entelektüel dostlukları dışında insan Spinoza'nın hayatındaki insansızlığını nasıl açıklamalı? Spinoza'nın zihin ve beden arasındaki kadim yarığı kapatan filozof olduğunu düşünmüşümdür hep. Öyleyse insan Spinoza'nın kendini neredeyse bedensizleştirişini nasıl açıklamalı?

"Büyük Descartes
dünyayı ikiye ayırdı – Ben, Benedictus
zavallı dünyadan kovulmuş, yarığı iyileştiriyorum – Tanrı'da."[23]

Kurmacanın gücü, başka türlüsünü düşünmekte bizi sonsuzca özgür bırakması sanırım. Kitabın kapağını kapatıncaya dek, o gerçek bir insanmış gibi Renee'nin düşüncelerine ve duygularına nasıl ortak oluyorsak, Smilevski'nin romanında da o özgürlükle giriveriyoruz Spinoza'nın hayatına. Kutsal Spinoza'ya saygısızlık mı? Hâşâ! Kurmacanın içindeyiz ne de olsa...

Yaşamında olduğu gibi ölümünde de yalnızdı Spinoza. Kimliği belirsiz bir doktor başucundayken, onu seven ve onun sevdiği hiç kimseye veda edemeden, son dönemlerde hastalığının ağırlaşmasıyla hırpalanmış beden olarak yatağında hayata gözlerini yumdu. Ev sahibi van der Spyck ve ailesi dışında cenazesinde kimlerin bulunduğu da bilinmiyor.[24]

> "Yatağında cansız yatıyorsun ve ben usulca sana yaklaşıyorum. O kadar küçük görünüyorsun ki Spinoza (...). Tek varlığın olan bu büyük, kırmızı kubbeli yatakta yatıyorsun. Artık şu yatakta uzanmış bedene bile sahip değilsin; o beden ki, belki henüz hayattayken, hala onu mesken tutmuşken bile senin değildi.
>
> Cansız bedenine bakıyorum, ölümünden yüzyıllarca sonrasından, odana henüz hiç kimse girmemişken, soğumuş bedenini henüz hiç kimse bulmamışken... Eline dokunuyorum, hala sıcak... (...) Bir gözyaşı yanağının üstünde kurumakta ve seni yatağında cansız bulacak olanlar o gözyaşını göremeyecekler. Seni bir cenin gibi kıvrılmış yatarken bulacaklar, adam gibi taranmamış saçların ve sanki bir şey söylemek ya da bir sohbete başlamak istermişçesine hafif aralanmış ağzınla... (...) Ama hiç kimse, yanağındaki o gözyaşının izini fark etmeyecek – gözyaşı

23 Reginald C. Robbins, *Poems of Personality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1905), 196.; Robbins, yukarıda alıntı yaptığım "Spinoza" başlıklı şiirinde, Spinoza'nın ağzından konuşarak Descartes'ın düalizmiyle hesaplaşır: "Ne olağanüstü ki ben, tam şu anda,/ Sıradan ve alçakgönüllü şahsiyet,/ Benedictus, kovulmuş (o Benedictus/ Nasıl da mucize içeriyor), günlük işim/ Camı perdahlayarak lens yapmak,/ Tanrı'dan bir parça taşıyorum ve, son zerreme kadar,/ Sonsuzda O'nun öznitelikleri temsil ediyor/ Sonsuzu, tarzsallığımın temelleri,/ Hem Uzam hem Düşünce; bunun içinde ben/ Hem bedensel olarak hem de ruh gözüyle tadıyorum/ (beden ve düşünce ruhumda bir ve aynı)/ O'nun mutlak niyetinden bir parça –/ Çünkü düzen, sistem ve yasa içimizdeki Tanrı'dır –/ Bu alçak ülkeleri denize doğru seyretmek/ Ve Tanrı'yı, sınırsız olanı nefeslerinde hissetmek./ Ah, her insan ve her hayvan (burada/ Descartes kör ve acımasızdı, / Aptal vahşileri ruhun solgunluğunun ötesine yerleştirmekte!), kendi türünde/ Tarladaki her bir bitki, denizin kımıldanan kumundaki/ Her bir en küçük kum tanesi bile, Tanrı her neyse/ Ona görünüm kazandırıyor. Çünkü olguda ve düşüncede/ O her bir insan, her bir hayvan, tarladaki her bir bitki,/ Ve denizin kımıldanan kumundaki her bir kum tanesi –/ Görülmemiş deniz, ki mırıldanışı, Tanrı'nın sesi gibi/ Yüreğin içinde, uzaklardaki havayla birlikte,/ Pencereme geliyor ben çalışır ve O'nun sonsuzluğunu/ Düşünürken, Uzak ama Burada,/ Hem Düşünce hem de Varoluş olarak" (Y.N.: Çeviri bana ait).

24 Nadler, *Spinoza. A Life*, 349-50.

kurumuş olacak.

> Neden burada dikilmiş duruyorum, Spinoza, cansız bedeninin başucunda? Neden sana bu denli yakın duruyorum, cansız bedeninin hemen bir adım yanında, ve yine de bu denli uzak – ölümünden yüzyıllarca sonrada? Belki de o gözyaşı yüzünden, Spinoza, hayatın sona erdikten sonra bile hayatının özü olarak varolmaya devam etmiş olan o gözyaşı yüzünden..."[25]

Ve romanın ilk bölümü boyunca Smilevski, o gözyaşının nedenini anlattırmaya çalışır *homo intellectualis* Spinoza'ya. Küçük Spinoza, annesinin ölümünden önceki anların sonsuzluğa dönüşmesini istememiş midir hiç? Clara Maria'yla geçirdiği anların sonsuza dek sürmesini arzulamamış mıdır? Aynı çatı altında yaşadığı öğrencisi Casearius gittikten sonra, onu delicesine özlememiş midir? Clara Maria'ya ya da Casearius'a dokunmayı düşlememiş midir hiç? Bedeninin onların bedenine karışmasını hayal etmemiş midir?

Clara Maria ile Spinoza arasında, platonik düzeyde kalmış bir gönül ilişkisi bütünüyle olasılık dışı değilse de, Smilevski insan Spinoza'yı görme çabası içinde yazarken, Casearius'un Spinoza için bedensel bir arzu nesnesi olarak romana dahil oluşu bir kurmaca ürünü elbette. Yine de Johannes Casearius, gerçekte yaşamış ve filozofun hayatına girmiş bir insan. Hatta Casearius, Spinoza'nın hayattayken kendi adıyla yayınlanmış tek eseri olan *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nin (1663) ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Spinoza'dan 10 yaş küçük olan Casearius, filozofun Rijnsburg'da yaşadığı dönemde, onun kiracı olduğu eve taşınarak kendisinden Descartes felsefesi üzerine dersler almıştır. Filozofun, *Etika*'nın ilk karalamalarını elden ele dolaştıran Amsterdam'daki arkadaşları, Spinoza'nın ders verdiğini ve öğrencisinin de onunla aynı çatı altında yaşadığını duyduklarında bu haberi kıskançlıkla karşılayacaklardır.[26] Bu yazının başında alıntıladığım mektubunda Simon de Vries, bu kıskançlığı açıkça dile getirir. Ancak Spinoza, de Vries'e yazdığı cevapta, dostunun bu genç adamı boşuna kıskandığını söyler. Casearius, gençliğin getirdiği bir odaklanma sorunu yaşamaktadır ve mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Spinoza, bu dersler onu kendi felsefi çalışmalarından alıkoyduğu için rahatsızdır.[27]Yine de Casearius'un Spinoza'ya verdiği rahatsızlık uzun sürmeyecektir. Spinoza'nın Voorburg'a taşınmasının hemen ardından Casearius da Rijnsburg'dan ayrılır ve Amsterdam'a döner. 1667'de Hindistan'ın güneybatısındaki Malabar'a yerleşir ve orada bir yandan rahiplik yaparken diğer yandan da botanik konusunda uzmanlaşır. Spinoza'yla aynı yıl, henüz 35 yaşındayken dizanteriden ölür.[28]

Spinoza'yla Sohbet'te, gençliği ve bedenselliği ile Spinoza'nın aklını karıştıran bir roman kahramanıdır Casearius ve yine roman kahramanı Spinoza için, bir kere onu kaybettikten sonra, annesi ve Clara Maria'yla birlikte kendi içine akıttığı gözyaşlarından biri haline gelir. Gerçek Casearius'un hayatı hakkında bildiklerimizse, onun çok renkli ve ilginç bir insan olduğunu gösteriyor. Belki de gerçek Spinoza'yı tedirgin eden tam da buydu. Spinoza'nın olduğu insanın tam tersidir Casearius aslında. Spinoza hakikate anlama yeteneğini mükemmelleştirerek ulaşmaya çalışırken, genç adam tözü modus'larını tanıyarak kavrama yolunu seçmiştir. Her bir tohumda, her bir yaprakta, her bir çiçekte varlığı yeniden keşfederek... Spinoza masasının başından ayrılmazken, atlayıp dünyanın öbür ucuna giderek[29]...

25 Smilevski, *Conversation with Spinoza*. A Cobweb Novel, 5. Y.N.: Çeviri bana ait.
26 Nadler, *Spinoza. A Life*, 196,98.
27 Simon de Vries'e Mektup IX (Spinoza, *Briefwechsel*, 37.).
28 Nadler, *Spinoza. A Life*, 196-97.
29 Johannes Casearius'u bir kurmaca içinde kullanan tek yazar Smilevski değil. Spinozas Rache (Spinoza'nın

Ve sonunda romanda homo sentimalis Spinoza itiraf eder:

> "Bugün sahip olduğum her şeyin bir gün yok olacağına inanıyordum – bir gün yok olacağını biliyordum. Sanki hiç varolmamışlar gibi... Herhangi bir şeyi en baştan sahiplenmek istemeyişimin nedeni buydu. Böylece sahip olmadığım bir şeyi kaybettiğimde canım yanmayacaktı. Bu yüzden ezeli ve ebedi şeyleri keşfetmek istedim. Bu yüzden bir insan evladına değil de Tanrı'ya aşık olmaya karar verdim."[30]

Oysa filozof Spinoza, amor mundi'nin filozofu olarak bilinir. Niye mi?

> Tanrı, tabiat ya da töz, uzamlı ve düşünen bir şeydir.[31] Ve insan zihnini oluşturan ideanın nesnesi bedendir ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam modus'udur ve başka bir şey değildir.[32] İnsan zihni birçok şeyi algılamaya yatkındır ve bedeni ne denli çok yolda duygulandırılırsa, yatkınlık o denli artar.[33]

Bu, hangi tür olursa olsun, bilginin tek kaynağıdır.

Akla göre yapmaya çalıştığımız her şey anlamaktan başka bir şey değildir ve zihin, aklı kullandığı sürece, anlamaya katkıda bulunan dışında hiçbir şeyi ona yararlı olarak yargılamaz.[34]

Anlamak, nasıl?

İnsan bedenini pek çok biçimde duygulanmaya yatkın kılan ya da onu dışsal cisimleri pek çok duygulandırmaya yetkin kılan her şey insana yararlıdır ve bedeni pek çok biçimde duygulanmaya ve başka cisimleri duygulandırmaya ne denli yetkin kılıyorsa, o denli yararlıdır. Buna karşı bedeni bunlara

daha az yetkin kılan şey zararlıdır.[35]
Öyleyse neler iyidir, neler kötüdür?

İntikamı) adlı polisiyenin yazarı Jürgen Kehrer de, Smilevski'den çok farklı da olsa, Spinoza ve Casearius'u romanının merkezine oturtmayı seçmiş: Kısa bir süre için Amsterdam Üniversite Kütüphanesi'nde staj yapmaya gelen Alman Cosima Tannhäuser, bir Spinoza elyazmasının kütüphaneden çalınmasıyla Spinoza'nın hayatına ilgi duymaya başlar. Öykü, elyazmasının çalınmasının hemen ardından, aynı kütüphanede çalışan Ruut Jelles'in bir genelevde zehirlenmiş olarak bulunması ve ceset sayısının giderek artmasıyla iyice gizemli bir hal alır. Cinayeti araştıran polisler Jan Wouters ve Nellie Raadsen'in yolları, çalınan elyazmasının gizeminin peşine düşen Cosima'yla pek çok kez kesişecektir. Elyazmasının içeriği Spinoza'ya atfedilse de, el yazısı Spinoza'ya ait değildir. Spinoza'nın kendi el yazısıyla yazılmış olanlardan biri yerine bu elyazmasının çalınmış olması, Cosima'nın aklına şu fikri getirir: Belki de elyazmasını çalan için değerli olan, Spinoza değil, el yazısının sahibidir. Sonunda Cosima sayesinde, hırsızlık ve cinayetlerin ardındakinin, bir süre Spinoza'yla aynı çatı altında yaşamış olan ve Simon de Vries'in mektubunda adı geçen öğrencinin soyundan gelen biri olduğu anlaşılır. Çünkü bu uzak torun, elyazmasındaki fikirlerin büyük büyük dedesi ve Spinoza tarafından birlikte geliştirildiğini, ancak sonrasında Spinoza'nın bu fikirleri sadece kendine atfetmiş olduğunu düşündüğünden bu tarihsel hatayı düzeltmek istemektedir (Jürgen Kehrer, *Spinozas Rache* (Dortmund: Grafit Verlag, 2005).).

30 Smilevski, *Conversation with Spinoza*. A Cobweb Novel, 120.Y.N.: Çeviri bana ait.
31 *Etika II*, Önerme 1 ve 2 (Spinoza, *Törebilim*, 36-37.).
32 *Etika II*, Önerme 13 (A.g.e., 44.).
33 *Etika II*, Önerme 14 (A.g.e., 50.).
34 *Etika IV*, Önerme 26 (A.g.e., 146.).
35 *Etika IV*, Önerme 38 (A.g.e., 156.).

Haz doğrudan kötü değil, ama iyidir; buna karşı acıysa doğrudan kötüdür.[36] Neşenin hiçbir zaman aşırısı olamaz, o her zaman iyidir; buna karşı hüzün her zaman kötüdür.[37]

Peki duygularımızdan yola çıkıp nasıl gerçek bir zihin dinginliğine ulaşacağız?

Bedenin açık ve seçik bir kavramını oluşturamayacağımız hiçbir değişkisi yoktur. Herkes kendini ve duygularını mutlak olarak olmasa da en azından bölümsel olarak açık seçik anlama ve dolayısıyla onlar karşısında daha az edilgin olmayı başarma gücünü taşır. Gücümüz dahilinde olup, duygular konusunda onların gerçek bilgisinden ibaret bu çareden daha eşsiz olduğunu düşünebileceğimiz başka hiçbir şey yoktur.[38] Kendini ve duygularını açık ve seçik olarak anlayan herkes de Tanrı'yı sever; kendini ve duygularını ne denli anlarsa o denli sever.[39]

Ama duygularımız başka cisimler tarafından duygulandırılışlarımızın ideaları değil miydi?[40]

Elbette, bu nedenle tekil şeyleri ne denli anlarsak, Tanrı'yı o denli anlarız.[41] Bu yüzden birçok şeye yatkın bir bedeni olan birinin, en büyük parçası ezeli ve ebedi olan bir zihni vardır.[42]

Öyleyse bizi birinci tür bilgide bırakacak olan da, üçüncü tür bilgiye ulaşmamızı sağlayacak olan da bedenselliğimizdir ve kendi bedenselliğimizin başka bedenselliklerle karşılaşması. Her şey burada başlar ve biter; gözlerimizi açtığımız andan son nefesimizi verdiğimiz ana dek...

"Mutluluk erdemin ödülü değil ama erdemin kendisidir ve onun sevincini kösnülerimizi bastırmakla duymayız, aksine onun sevincini duyduğumuz için kösnülerimizi bastırırız."[43]

Böyle bitiriyor *Etika*'yı filozof Spinoza. Ya insan Spinoza sondan başladıysa? Bedenselliğini inkar etmekle ulaşabilmiş midir gerçek erdem olan mutluluğa? İlk yazdığı metinlerden biri olan *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'nin girişiyle, son yazdığı metinlerden olan, *Etika*'nın 5. bölümünün sonu ne kadar da ayrı düşüyor birbirinden. Sonunda gerçek mutluluk tanımına ulaşmış olsa da, o tanıma ulaşabilmek için mutluluğundan vazgeçmiş olmasın Spinoza? Ne de olsa onun da bir bedeni vardı ve her şey o bedenle başladı.

"Zor alan kısmı açıklamaktı,
dünya üzerinde bir şey olarak, başka şeyler arasındaki
şu yaşamayı."[44]

---

36 *Etika* IV, Önerme 41 (A.g.e., 158.).
37 *Etika* IV, Önerme 42 (A.g.e.).
38 *Etika* V, Önerme 4 ve Not (A.g.e., 189-90.).
39 *Etika* V, Önerme 15 (A.g.e., 195.).
40 *Etika* III, Tanım 3 (A.g.e., 79.).
41 *Etika* V, Önerme 24 (A.g.e., 199.).
42 *Etika* V, Önerme 39 (A.g.e., 206.).
43 *Etika* V, Önerme 42 (A.g.e., 208.).
44 "Spinoza (-Deus sive Natura)/ Kuzey göğünü ve dökülmüş yaprakları sevdi/ çünkü ikisi için de bir şey gelmez elden./ Ya hiçbir şey yoktur ya da bir şey vardır. İkisi birden olamaz./ Şeyler şeyler değildir, değişimin giysileridir/ ve değişim olmaksızın? Hayat sadece/ idmandır. Eğer bir yüce varlık varsa/ sende nabzı atan ve ölen her gün de/ nedir? Parçacıkların ağır bozuluşunu/ yaşıyoruz. / Tanrı, yapan bozan./ Russell onun mantığının kusursuz olduğunu söyledi./ Nietzsche onu filozofların/ en büyüğü diye adlandırdı. Mirası/ şu tek zarif çıkarım:/ Tanrı yoktur. Ama olsaydı/ (ve bu onun tüm duruşu-/ bir varsayımda temellenen çıkarım)/ olan her şey Tanrı olmalı,/ ve ne din adamlarına gerek var ne de dinlere/ çünkü tek tastamam metafizik/ bir tür panteizmdir./ Zor alan kısmı açıklamaktı,/ dünya üzerinde bir şey olarak, başka şeyler arasındaki şu yaşamayı./ Biz dışarı bakarken bir şey bizi ziyaret ediveriyor/ ve bunu mutsuzluk için yapıyor. Tanrı, Anne/ yapmaktan kendini alamıyor, her zaman yapmakta./ Lahey'deki Yahudiler ona/ neye inandığını

Kaynaklar

(der.), Robert Audi. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Akal, Cemal Bâli. *Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
Barbarese, J. T. *The Black Beach*. Denton, Texas: University of North Texas Press, 2005.
Blackburn, Simon. *Oxford Dictionary of Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
Colerus, Lucas. *Vies De Spinoza*. Éditions Allia ed. Paris1999.
Gilles Deleuze, Félix Guattari. *What Is Philosophy?* New York: Columbia University Press, 1994.
Goldstein, Rebecca. *The Mind-Body Problem*. New York: Penguin Books, 1993.
Kelırer, Jürgen. *Spinozas Rache*. Dortmund: Grafit Verlag, 2005.
Nadler, Steven. *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
Pollock, Frederick. *His Life and Philosophy*. Elibron, Londra2005.
Gottfried Wilhelm Leibniz. *Monadoloji*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1997.
Robbins, Reginald C. *Poems of Personality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1905.
Singer, Isaac Bashevis. *Collected Stories*. Londra: Penguin Books, 1984.
Snılevski, Goce. *Conversation with Spinoza.·A Cobweb Novel*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005.
Spinoza, Baruch. *Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
Spinoza, Baruch de. *Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.
Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*. Çeviren Reyda Ergün Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
———. *Törebilim*. Çeviren Aziz yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.
Walther, Manfred. "Einleitung", *Briefwechsel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

sorduklarında/ sizin tiksindirici inançsızlığınızın kanıtına, diye cevap verdi,/ sonra da döndü perdahçılığına" (J. T. Barbarese, The Black Beach (Denton, Texas: University of North Texas Press, 2005), 20.). Y.N.: Çeviri bana ait.

Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim

Savaş Ergül

Giriş

Siyaset felsefesinin iki önemli figürü olan Hobbes ve Spinoza, temel payandaları ve belirleyici unsurları yıkılan eski düzenin karşısında artık ufukta görünmeye başlayan yeni bir düzenlemenin henüz nasıl bir biçime sahip olacağının tam olarak bilinmediği bir durumun arifesinde siyasal bir kuramın üretimine girişirler. Eski yapı çözülüp dağılırken yeni bir yapı nasıl olmalıdır? Dağılmanın ortasında rastgele savrulan öğelere ne türden bir işlem uygulandığında tutmayı sağlayan bir siyasal bütün kurulabilir? Bugünden bakıldığında, Hobbes ve Spinoza'nın artık kulağa fazlasıyla tanıdık gelen kavramları ve kabulleri -doğal durum, doğal yasa/hak ve sözleşme kuramlarını- kullanmaları neticesinde ortaya çıkan siyasal görüşlere, aslında bütünüyle bir belirsizliğin ortasında ve karşısında yeni bir mayanın tutması için girişilen gözü pek denemeler olarak bakmak gerekir. Hem Hobbes'un (her iktidarın mutlak ve Kilisenin karanlığın krallığı olduğuna ilişkin) hem de Spinoza'nın (demokrasinin mutlak olması, yardımlaşma ve işbirliği fikrinin siyaseti belirlemesi ve Tanrının kabul edilegelen niteliklerden arındırılması gerektiğine dair) savları pek çok konuda övülecek bir cüretkârlığa sahiptirler. Ama cüretkârlıkta birbirleriyle yarışan bu iki siyasal görüş, hayati bir yerde birbirinden bambaşka olan iki ayrı yola sapar: bir yanda, bu cüretkârlığı devletin bakış açısına telif eden Hobbes'un siyasal kuramı; öbür yanda ise, "yardımlaşma ve işbirliğinin" çizdiği ortaklıkla siyaseti kitlelerin bakış açısına yerleştirmek isteyen Spinoza'nın siyaset kuramı.

Çatallanan bu iki yolu sadece farklı bakış açıların eseri olarak görmüyoruz. Aksine devletin bakış açısına telif edilen bir siyasetin, siyaset adını hak eden bir fikrinin gerisinde kaldığını, bütünüyle öznellik figürünün ve düşünmenin ortadan kaybolduğunu, siyasetin ise ancak kendi asli terimi olan kolektif hareketlerin ve onun öznellik kiplerinde ve düşünmesinde ortaya çıkabileceği-

ni savunuyoruz. Bu nedenle, 17. yüzyılın iki önemli felsefi figürünün, benzer terimler ve kabuller kullanmalarına rağmen bu denli farklı perspektiflere -siyaseti ortadan kaldırmak isteyen Hobbes'un temsili başat kılan görüşüne karşı siyaseti yeniden icat etmek isteyen Spinoza'nın sunumcu görüşe- yerleşmelerinin hangi temel düzenlemeler neticesinde gerçekleştiğini görmeye çalışacağız. Aslında esas olarak bütün felsefi tartışmaların ve kavgaların boy vermesine neden olan şey, "sınır nedir ve nasıl belirlenir" tartışmasıdır. Bu çalışma düzeneğinin nasıl işlediğini görmek için iki filozofun siyaset kuramlarını burada bütünüyle ele almak mümkün olmadığından, yazımızı kimi temalarla sınırlandıracağız: "egemen güçle yurttaşlar/uyruklar arasındaki ilişki, siyasal kişi ve temsil meselelerinin ele alınmasıyla kurulan siyasal bütün ve onun çizilen sınırları. Sınırı belirleme sorunuyla eski bir tartışmayı anmanın ötesine geçip siyasetin kendisinin ve siyaset gibi görünen ama siyaset olmayanın ne olduğunu da bir daha düşünme fırsatını elde edebileceğimizi umuyoruz.

SÖZLEŞMEYLE ORTAYA ÇIKAN LEVIATHAN

Hobbes'a göre, insanları doğal durumdan toplumsal/siyasal duruma, yani barış durumuna yönelten neden ölüm korkusudur. İnsanlardaki bu en temel tutku "şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu", insanları aklı kullanmaya ve iletişim kurmaya sevk eder. Akıl aracılığıyla, insanların barışa erişmeleri için üzerinde uzlaşabilecekleri çeşitli kurallar ve araçlar ortaya çıkar. Barışın koşullarını oluşturan doğa yasaları bunlardan biridir. Ancak insanlar doğa durumunda yaşadıkları sürece bu araçların hiçbiri asıl işlevini yerine getiremez. Zira doğal durumun yarattığı güvensizlik durumunda akla uygun eylemde bulunmak mümkün değildir. Yalnızca akıl ve aklın sunduğu doğal yasalar, barış için yeterli değildir. Bu nedenle Hobbes, barışa ulaşmanın bir diğer aracı olan sözleşmeyi sunar. Sözleşme tarihsel bir olgu değil, tıpkı doğal durum gibi bir kurgu, mantıksal bir varsayımdır. Sözleşme bir irade edimidir, doğanın bir yaratısı değil, bireylerin karşılıklı istemleriyle oluşmuş ve sonucunda yapay bir cismin, devletin, ortaya çıktığı bir edimidir.[1] Sözleşme sayesinde insanları verdikleri sözleri tutmaya zorlayacak ortak bir güç kurulur.

Hobbes'a göre, büyük bir insan topluluğunun hepsini korku altında tutacak genel bir güç olmadan, insanların adalete ve diğer doğal yasalara uymalarını beklemek pek gerçekçi değildir. Bu bütün insanların aynı şekilde davranacaklarını varsaymayı gerektirir. Böyle bir varsayım ise, insanlar tutkularını terk ederlerse mümkün olabilir ancak. Oysa insanın tutkularından arınması mümkün değildir. Ama sırf tutkuların yönetimi altında olmak, bilhassa kudret ve kibir arzusu, insanı başa çıkamayacağı bir varolma ve olmama eşiğine götürür. Ama Hobbes'un önerdiği şey, tutkuların tümden elimine edilmesi değil, bunun yerine birlikteliği sağlayacak barışa ve güvenliğe dayanan tutkuları geçirmektir. Çünkü boyun eğme olmaksızın barış sağlanamaz: adaletin yanına kılıcın zoru da eklenmeli, yoksa anlaşmalar boş sözlerden ibaret olur. Öyleyse, ortak iradeyi yansıtacak bir devletin varlığı kaçınılmaz bir şeydir.[2]

Sözleşme doğal durumdaki bireylerin sahip oldukları tüm hakları devretmeleriyle oluşur. Bu anlaşma birbirlerini eşit olarak kabul eden bireyler arasında yapılır. Hobbes geleneksel felsefenin insanı eşit görmemesini yadsıyarak sözleşmenin ancak eşit ve özgür insanlar arasında yapılabileceğini belirtir. Çünkü sözleşmeyle bireylerin elde edecekleri veya yitirecekleri ortak ve eşit bir yarar olmalıdır.[3] İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek, rahat ve

---

1 Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and Natural Law Tradition*, çev. Daniela Gobetti, (Chicago: The University of Chicago, 1993), 46

2 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 127.

3 Mehmet Ali Ağaoğulları&Levent Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 212.

mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu, bireylerin tüm kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. İnsanlar kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi kararlaştıracaklar, onun yaptığı eylemleri kabul edecekler ve kendi iradelerini ve düşüncelerini onun iradesine ve düşüncesine bağlı kılacaklardır.

> "Bu onaylamak ve rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır."[4]

Herkesin sahip olduğu kudret ve gücü devretmesiyle, ortak iradenin, yani Leviathan'ın elinde öyle büyük bir güç oluşur ki, bu güç herkesin iradesini biçimlendirmeye ve hükmetmeye muktedir hale gelir. İnsanların birbirleriyle yaptıkları sözleşmeyle, her birinin huzur ve güvenliğini sağlamak için, bir kişinin veya bir heyetin bu gücü ve imkanları kullanması devletin özünü oluşturur.[5] Hobbes, doğal durumdaki tüm kişilikleri silip sivil durumda söz sahibi olan tek bir kişiyi yaratmak ister:[6] siyasal anlamda düşünen, eyleyen ve isteyen tek bir kişi; diğerleri ise bu kişiye bağlı olarak yalnızca onun edimlerini onaylayacaklar. Her ne kadar Hobbes, bireylerin kudret ve güçlerini bir heyete devredebileceklerini söylese de, çokluğa karşı güvensizliği, kuramının yöneldiği birlik hedefi ve ulaşmak istediği iktidarın mutlaklığı açısından, egemeni bir heyet ve halkın bütünü olarak değil aslında tek kişi olarak düşünür. Sözleşme sonunda dağınık güçler tek elde toplanır. Böylece, doğal durumun parçalı eşitliği ortadan kalkıp tek kişinin mutlak egemenliği başlar.

Bireyler sözleşmeyle haklarını Leviathan'a devretmeden önce, herhangi bir şey üzerindeki haklarından feragat edip başkalarının ondan yararlanmasına engel olmaktan vazgeçerler. Bir kişinin hakkını bırakmasıyla yaptığı şey, başka birine daha önce sahip olmadığı bir hakkı vermek değildir (çünkü herkesin her şey üzerinde doğal olarak bir hakkı vardır); yaptığı şey, kenara çekilerek başka birinin zaten sahip olduğu hakkını engellememektir, yani kullanabilmesine izin vermektir. Fakat sözleşmeyle bireyler hakkı bırakmanın ötesine de geçip tüm haklarını belirli bir kişiye devrederler. İnsanlar bu haklarını devrederlerken karşılığında sahip olmadıkları bir faydayı sağlamayı umarlar. Sözleşme durumunda bu fayda, güvenlik ve kişinin kendi varlığını korumasıdır. Bu nedenle, karşılığında bir fayda sağlanamayacak hakların devri söz konusu olamaz. İlk olarak, hiç kimse, canını almak için kendisine saldıranlara direnmek hakkını bırakamaz. Çünkü bu hakkı bırakmakla karşılığında elde edeceği hiçbir fayda yoktur. Açıktır ki, ölüm en büyük kötülüktür. Ayrıca, yaralanmak, hapis edilmek durumlarında da direnme hakkı saklı tutulur. Hakların devredilme amacı, can güvenliğini korumak ve insanın doğal durumda içine düştüğü korkuyu ortadan kaldırmaktır.[7] Hobbes'un siyaset kuramında, devletin ilk ve vazgeçilemez amacı yurttaşlarının güvenliğini sağlamaktır, zaten yapay cismi, devleti, kuran sözleşmenin nedeni de budur. Hobbes'un iki karşıt durum olarak konumlandırdığı doğal durum ve toplumsal durum, doğal durumun savaşla özdeşleşmesi (çünkü

4 Hobbes, *Leviathan*, 130.

5 A.g.e., 130.

6 Çünkü Hobbes için çokluğun kaynağı ve mekanı olarak doğal olan kaotiktir, yapay olan ise, tıpkı yapılan bir makine gibi işlevlere sahip bir düzenliliğe ve tekliğe sahiptir veya sahip olabilir. Bu nedenle, kaotik ve işlevlere indirgenmeyen doğal bireyler yerine toplumsal/siyasal durumda işlevleri belli tek bir siyasal kişi olmalıdır: egemen güç.

7 A.g.e.,98- 99.

devlet yoktur) ve toplumsal durumun barışla özdeşleşmesi (çünkü devlet vardır) bakımından birbirleriyle asla uyuşamazlar: savaş devletin varlığını, devlet de savaşın varlığını engeller.[8] Devletin engellediği savaş, bireyler arasındaki savaştır. Yoksa bir iç savaş durumunda egemenlik iddiasında bulunan iki tarafın savaşında ya da devletlerarası savaşta devletin savaşla zıt kavramlar olduğu söylenemez: bu iki durum da doğal durumun varlığına örnek olarak sayılır.

Hobbes'un sözleşme kuramının özelliklerine baktığımızda şunu görürüz: Sözleşme, azınlık olmayacak bir çoğunluk arasında yapılmalı; sözleşmeye katılmayanlar veya olumsuz oy verenler de sözleşme sonrasında oluşan mevcut duruma bağlı sayılmalılar. Sözleşmenin tarafları halk ve egemen değildir; çünkü iki taraf da henüz ortada olmadığı gibi bunlar sözleşmenin sonucunda ortaya çıkan bağıl taraflardır. Sözleşmenin tarafları ve yapıcıları doğal durumdaki bireylerdir. Bireyler kendi aralarında sözleşme yaparak, sözleşmeye taraf olmayan egemeni oluştururlar. Hobbes, halkı ve egemeni sözleşmeye taraf kılmayarak, sonradan halkın sözleşmeye karşı çıkmasını ve egemenin sorumluluk almasını önlemek ister. Eğer sözleşmenin taraflarından biri halk olsaydı, sözleşmeden memnun olmadıkları zaman, sözleşmeyi feshedebilirlerdi. Açıkçası, Hobbes'un düşüncesi sonunda şuraya varır: egemen dışında bu sözleşmeyi hiç kimse bozamaz. Çünkü egemen ve uyrukları arasında bir sözleşmenin olması imkansızdır, her iki taraf da sözleşmenin yaratıcıları değil, ürünüdürler.[9] Siyasal durum, doğal duruma dönüştüğü vakit sözleşme geçerliliğini kaybedebilir. Öte yandan çocuklarla, delilerle ve imkansız şeyler üstüne sözleşme yapılamaz. Tanrıyla da sözleşme yapılamaz. Çünkü Tanrının kişiliğini temsil edecek bir kişi yoktur.[10]

Böylece, Hobbes, sözleşmenin nedeni olarak korkunun varlığını göstermişse de sözleşmenin oluşturucuları olarak akıl sahibi bireyleri ve onların rızasını devreye sokmasıyla meşruluğu sağlanan bir egemenlik kuramı ortaya atar. Ortaçağ'da egemenliğin meşrulaştırılması için kullanılan Tanrıyla sözleşme yapıldığı fikrini dışlar. Onun yerine, bireylerin birbirleriyle rızaya dayanarak yaptıkları sözleşmeye işaret ederek egemenliğin meşruluğunu sağlar. Çünkü siyasal alanın ve egemenliğin geçerliliğinin sağlanması, aşkın bir ilkeye dayanmadan, içkin neden ve oluşturuculara dayandırılarak tutarlı bir şekilde temellendirilmelidir.

SİYASAL KİŞİ VE TEMSİLİN ÖNCELİĞİ

Hobbes, doğal durumdan siyasal/toplumsal duruma geçişin, doğal değil de yapay bir şekilde, sözleşmeye katılanlar tarafından nasıl kurulduğunu gösterdikten sonra, doğal durumda ele avuca gelmeyen bir belirsizliği temsil eden bireylerin ve kalabalığın, egemen (sovereign) ve halk (people) kişiliklerini kazanınca bunların arasındaki temsil ve ilişki biçiminin nasıl olacağını göstermeye çalışır.

Hobbes'a göre, kitleler ve kalabalıklar, siyasal olarak kavramsallaştırılamayan siyaset öncesi bir duruma ait olan bir terimdir; yapay olan ve kurulan değil, doğaya göre oluşan bir düzensizliği temsil eder.[11] Oysa Hobbes, siyasal durumu, tıpkı bir makinenin parçalarının yerlerinin sabit olması ve diğer parçalarla ilişkisinin iyice bilindiği kişilerarası bir ilişki olarak düşünür. Bu yüzden de Hobbes'un siyasal kuramında "kişi" sorunu önemli bir yer kazanır. Bu sorunu çözmeye çalışan Hobbes, aynı zamanda devlet ve insanlar arasındaki aşkınlık ve içsellik ilişkisini de ele alır.

---

8 Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, (Ankara: Dost Kitabevi, 2003), 95.
9 Bobbio, *Thomas Hobbes and Natural Law Tradition*, 51.
10 Hobbes, *Leviathan*, 131.
11 Hobbes, Thomas. *Philosophical Rudiments Concerning Government*, (London: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, 1966), 158.

> "Bir kişi sözleri veya eylemleri ya kendisine ait olarak ya da, gerçekten veya uydurma yoluyla, bu söz veya eylemlerin kendisine atfedildiği bir başka kişinin veya başka herhangi bir şeyin sözlerini veya eylemlerini temsil ediyor olarak kabul edilendir."[12]

Bütün siyaset kuramı "doğal ve yapay durum" karşıtlığınca belirlenen Hobbes, "kişi" konusunda da doğal ve yapay olan ayrımına gider. Sözler ve eylemler kişinin kendisine ait olduğunda doğal bir kişi; bir başkasının sözleri ve eylemleri temsil edildiğinde yapay bir kişi söz konusudur. Doğal kişinin varlığı güçlük çekilmeden kabul edilir, ama yapay kişinin varlığını kabul etmek o kadar kolay olmaz. Bu nedenle Hobbes, kişi (person) kelimesinin etimolojisine başvurarak bu güçlüğü ortadan kaldırmaya çalışır. Kişi (person) kelimesi, Latince'de "persona" kelimesi, bir insanın sahnede taklit edilen sureti veya dış görünüşü; Yunanca'da ise kişi (prospon) surat anlamına gelir. Kelimenin etimolojik çözümlenmesi Hobbes'un tiyatro benzetmesini kullanmasını sağlar. Hobbes, tiyatro benzetmesinden yararlanarak kişileştirmekten, temsil etmekten söz eder: başka birini temsil etmek, aynı zamanda onun kişiliğini üstlenmek, onun adına hareket etmek anlamına da gelir. Tiyatroda oyuncu (actor), yazarın/yaratıcının (author) sözlerini ve eylemlerini temsil ederken bir tür yapay kişiliğe bürünür. Hobbes'un tiyatro benzetmesinde, oyuncu egemene; aynı zamanda metnin yazarı ve sahibi de olan izleyiciler ise sözleşmeyi yapanlara benzetilir: yapay kişi olarak oyuncu, metnin sahibi, yaratıcısı olan izleyicilerden aldığı yetkiyle onları temsil eder. Oyuncunun tüm sözleri ve eylemleri, aslında izleyicilerin sözleri ve eylemleridir. İzleyiciler ise, oyunu seyrederler ve kişiliklerinin bir yansımasını bulurlar orada.[13]

Doğal ve yapay kişi ayrımı ile Hobbes, egemen ve halk ayrımını gösterir. Hobbes, tiyatro benzetmesindeki kişilikler ayrımına dayanarak, bir konuda söz söylemeyi, eylemeyi ve tüm hakları, temsil edene, oyuncuya, yani egemene; sorumluluk ve yükümlülükleri, egemenin "oyuncunun" yaptığı ve yapacağı tüm eylemleri ve sözleri ise, hiçbir şekilde müdahale etmeden üstlenmeyi yazara/yaratıcıya, yani halka verir. Öyle ki, bir aktöre dönüşen egemen, sözleşmeye aykırı hareket ettiğinde, doğal hukuku çiğneyen o değil, yetkiyi veren halktır.[14] Çünkü temsil edilenler, temsilcinin tüm eylemlerini ve sözlerini, kendi kararlarıymış gibi algılamalılar. Bu nedenle, hiç kimse egemenin yaptığı hiçbir fiilden dolayı şikayet etmemelidir. Hobbes'a göre, siyasal topluluğun özünü ve birliğini meydana getiren temsil edilen "halk" değil, temsil eden "egemen"dir. Böylece, sözleşme sonrasında siyasal alanda birbirlerine asla telif edilemeyecek bakışımsız bir kişilik derecelenmesi ortaya çıkar: halk, temsilcisinin dışında ve yokluğunda bir kişiliğe sahip değildir. Çünkü çok sayıda insan, tek bir insan tarafından temsil edildiğinde tek bir kişiliğe sahip olur. Kişiliği tek yapan, temsil edilenlerin birliği değil, temsil edenin birliğidir. Temsil etmesiyle kişi olma vasfına sahip tek mercii egemendir.[15] Böylece, Hobbes'un kuramında, sunumu siyasal ehliyetin dışına ittiğinin, siyasal vasfına layık olmanın yolunun temsilden geçtiğini ve bunun da yalnızca tekliği üstlenen egemen olduğunu görürüz.

Hobbes, halkın iradesini egemenin iradesinin içinde eriterek, bireyleri eylemeyen, özerk olarak düşünmeyen kişilere dönüştürür. Doğal durumu rastlantıların, güvensizliğin ve ölümün kol gezdiği bir durum olarak gören Hobbes, neredeyse doğal olan her şeyi, yapay olana bağlı kılmaya çalışır, çünkü yapay -siyasal/toplumsal- durumda meydana gelecek tüm süreçler, daha doğrusu işlemler denetim altındadır ya da kolayca denetim altına alınabilir. Nasıl ki, insanoğlunun yarattığı bir makinenin tüm işlemleri şaşmaz bir düzenlilikte işlemekteyse, insanın yapay bir yaratısı olan siyasal/toplumsal alan ve devlet de bu türden olmalıdır: makinenin parçaları, oluşturucu öğeleri olan

---

12 Hobbes, *Leviathan*, 117.

13 Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 101.

14 H. Pitkin, "Hobbes's Concept of Representation": *Thomas Hobbes Critical Assessments Vol. III*, Ed.by: Preston King, (London: Routledge, 1993), 488.

15 Hobbes, *Leviathan*, 119.

insanlar, bu makinenin yapıcısı "egemen" tarafından biçimlendirilip görevleri kararlaştırılır. Tıpkı makinedeki her parçanın bir işlevi olması gibi, bir devletteki insanların da yerine getirecek işlevleri bulunur. Çünkü Hobbes, siyasal ve toplumsal durumu, bir ilişkiler bütünü olarak ele almaz, aksine dehşet ve korku imgesiyle belirlenen kalabalıkların elimine edildiği sabit ve yalıtılmış bir birlik olarak tasarlar. Zira kitleler, ilişki kurmaya, eylemde bulunmaya uygun bir yapıya sahip değiller. Bu ilişki yoksunluğu yüzünden, Hobbesçu toplumun bireyleri, yalıtılmış, ilişkisiz bireyler olarak dururlar. Sonuçta ortaya çıkan siyasal alanı, daha doğrusu siyasetin sırra kadem bastığı alanı, yalnızca egemenin her tarafa yayılan bedeni kaplar.

EGEMENİN HAKLARI VE UYRUKLARIN YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Doğal durumda yaşayan bireylerin tüm güç ve kudretlerini tek bir iradeye sözleşmeyle devretmeleri sonucu oluşan yapay cismin -devletin- gücünü ve imkanlarını, onların huzur ve güvenini sağlamak için kullanana, tüm bireylerin kişiliğini temsil edene egemen, onun dışında kalanlara ise uyruk denilir.[16] Egemeni ıralayan temel özellik, sözleşme sonrası bir tek onun haklarla donatılmış bir kişi olmasıdır; uyruklar ise, doğal durumdaki haklarını yitirip yükümlülükleri esasınca belirlenirler: ellerinde kalan yalnızca fiili bir saldırı durumunda canlarını koruma hakkıdır.

Hobbes'a göre egemenin sahip olduğu tüm haklar bölünemez bir "bir"lik oluşturup onun mutlaklığını dile getirirler. Egemen güç sınırlandırılamayacak büyüklükte bir kudret ve gücün sahibi olmalıdır. Bu özelliklerden yoksun bir egemenlik, çözülmeye, dağılmaya ve iç savaşa maruz kalır. Bu yüzden de tüm toplumsal güç tek bir kişi elinde toplanmalıdır. Hobbes, egemenliğin bu bölünemez "bir"liğini, mutlaklığını son haddesine kadar götürmek için, Bodin'in soyut ve geniş bir ilke olarak kavramsallaştırdığı egemenliğin anlamını daha da darlaştırarak "kişi" üzerinden kurar. Egemen kişi, tıpkı doğal durumdaki birey gibi her şey üzerinde mutlak bir hakka ve özgürlüğe sahiptir. Diğer tüm bireyler ise, hakları ellerinden alıp yükümlülüklerle yükümlendiklerinden egemenliğin gücü karşı konulamaz bir boyuta varır. Öyle ki, Hobbes, bir ailenin siyasal bir nitelik taşımamasının, devlet olarak addedilmemesinin nedenini, gücünün mutlaklılığa yaklaşmamış olmasına bağlar. Hobbes, egemenin bu denli büyük bir güce sahip olmasına kimi itirazların olabileceğini, ama bunun yersiz olacağını söyler; çünkü bu bölünemez mutlaklığı zayıflatmak, yadsımak kaçınılmaz olarak bir iç savaşa neden olur ve sonuçta insanlar tekrar doğal durumdaki yaşamlarına geri dönmek zorunda kalırlar.[17]

Egemen hem tek yasakoyucu güçtür hem de yaptığı yasalara bağlı değildir. Sözleşme sonrasında kurulan toplumsal ve siyasal alanın hukukla belirlendiği göz önüne alındığında egemenin yasalara bağlı olmaması tuhaf görülebilir. Ama Hobbes için bu durum son derece açıktır. Çünkü egemenin ayırıcı özelliği hukukla değil, hakla belirlenir ve uyrukların ayırıcı özelliği ise, özgürlüğü ifade eden hakla değil yükümlülüğü ve yasaklamayı ifade hukukla belirlenir. Hak özgürlük demektir; özgürlük ise herhangi bir dışsal engelle engellenmemektir. Oysa hukuk yükümlülük bildirir ve doğal hukukun uyruklara verdiği özgürlüğü sınırlamak veya geri almak için konulur. Dolayısıyla egemenin iradesini dile getiren yasalara bağlı olması düşünülemez, çünkü o yasaların üzerindedir. İstediği zaman, istediği yasaları ortadan kaldırabilir. Egemenin iradesini dile getiren bu yasalara toplum yasaları denir. Toplum yasaları, uyrukların doğru ve yanlışı, neyin kurala aykırı olup olmadığını ayırt etmesi için, egemenin uyruklara emrettiği kurallardır.[18]

16 A.g.e., 130.
17 A.g.e., 151, 226.
18 A.g.e., 189.

Öte yandan şöyle bir soru sorulabilir: egemenin hakkı ve iradesi doğa yasalarına bağlı mı? Her ne kadar açıkça ifade edilmese de, Hobbes'un kuramında, egemenin doğa yasalarına da bağlı olmadığı söylenebilir. Doğa yasaları, aklın buyrukları, kuralları ve teoremleridir, tam anlamıyla yasa sayılmazlar ancak bir devlet kurulduğunda, egemenin iradesinin onayıyla gerçekten yasa hükmü kazanırlar. Doğa yasaları, her ne kadar adaleti, hakkaniyeti, hırsızlık yapmamayı, cinayet işlememeyi v.s. buyursa da, neyin adil neyin hırsızlık olup olmadığına karar verecek olan egemen güçtür. Bu nedenle, Hobbes için doğa yasaları, toplum yasalarının bir parçasıdır. Doğa yasaları ve toplum yasaları farklı yasa türleri olmayıp aynı bütünün parçalarıdır; bunlardan yazılı olanlara toplum yasaları, yazılı olmayanlara ise doğa yasaları denir. Doğa yasaları, doğal durumdaki bireylerin vicdanında geçerli iken, toplumsal ve siyasal durumda, geçerliliklerini egemenin otoritesinden alırlar. Aslında, ortaya çıkar ki, doğa yasalarının, hem doğal durumda hem de toplumsal ve siyasal durumda hiçbir zorlayıcı güçleri yoktur. Doğa yasaları doğa durumunda uyulamaz, çünkü diğerleri uymadığında, uyan kişi onlara av olur; toplumsal/siyasal durumda ise, bu yasaların ne olduğuna hükmedecek ve yorumlamasını yapacak kişi yalnızca egemen güçtür ve onun yorumladığı ve yürürlüğe koyduğu hiçbir yasa adaletsiz sayılamaz.[19] Devlet bir defa kurulduktan sonra neyin adaletli olup olmadığını, iyi ve kötünün ne olduğunu belirleyen ve tek başına kamusal gücü ve aklı oluşturan şey, toplumsal yasalarda dile getirilen egemenin iradesidir. Birey bir siyasal topluluğun üyesi olmakla, neyin iyi neyin kötü olduğunu değerlendirme hakkını askıya almaktadır.[20]

Egemenin en önemli haklarından biri de hangi görüş ve düşüncelerin öğretileceğine karar vermesidir. Egemen, hangi görüş ve düşüncelerin öğretileceğine, barışa aykırı olup olmadıklarına göre hüküm verir. Hobbes'a göre, insanların eylemleri onların düşüncelerinden doğar; farklı kanaatlerden çatışmalar doğduğuna göre, düşüncelerin denetlenmesine ve barışın korunmasına hizmet edecek şekilde yönlendirilmesi gerekir. Düşüncelerin denetlenmesinde temel ölçü, düşüncelerin doğru ve yanlış olmasıyla ilgili değil, onların siyasal iktidarın tesis ettiği barışa aykırı olup olmadığına bağlıdır. İnsanlar arasındaki çatışma ve kargaşanın en başta sahip olunan kanaatlerle başladığını öne süren Hobbes, düşünce özgürlüğünü reddeder. Düşünce özgürlüğü konusunda da hak sahibi olan tek kişi egemendir.[21] Egemenin bu karşı gelinemez ve mutlak haklarına karşı ifa etmesi gereken temel bir görevi bulunur: halkın güvenliğini sağlaması. Ama egemenin bu görevi yapıp yapmadığı halk tarafından sorgulanamaz, çünkü egemen, halka karşı sorumluluk taşımaz; egemenin sorumluluğu, doğa yasalarına ve Tanrıya karşıdır.[22]

Bir devletin uyruklarının egemene karşı yükümlülükleri yaptıkları sözleşmeye bağlıdır. Bu sözleşme gereği uyruklar, egemenin izni ve rızası olmaksızın, başka bir egemene bağlı olmak için kendi aralarında sözleşme yapamazlar. Uyrukların yönetim şeklini değiştirmeleri adaletsizliktir. Çünkü hem zihinsel hem de fiziksel tüm kudret ve güçlerini egemene devretmişler ve kişiliklerinin tek temsilcisi olarak onu seçmişlerdir. Egemenin taraf olmadığı bir sözleşme sonucunda bu yapıldığı için egemenin herhangi bir konuda ihlalinden bahsedilemeyeceğinden, uyrukların egemen güçten vazgeçmesi söz konusu olamaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, aslında egemen ve halk arasında yapılan bir sözleşme bulunmaz; doğal durumdaki bireyler arasında yapılan sözleşme gereği egemene verilen haklar ve yetkiler varolur. Bu yüzden de egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklarına karşı haksızlık sayılamaz, egemen de uyruklar tarafından adaletsizlikle suçlanamaz. Uyruklar egemenin yaptığı her eylemi kendileri yapmış gibi benimsemelidirler. Egemene karşı çıkılmaz, egemene karşı

19 A.g.e., 191, 196.

20 A.g.e., 135.

21 Michael Oakeshoott, *"Introduction to Leviathan": Hobbes*, Ed.by: John Dunn and Ian Harris, (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1992), 210.

22 Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government*, 166.

çıkmak, doğal durumda olmayı kabul etmek anlamına gelir ve herkes adaletsizliğe düşmeden bu kişiyi yok edebilir. Açıktır ki, buradan da, egemenin hiçbir şekilde uyruklar tarafından cezalandırılamayacağı hükmüne varılır.[23] Hobbes'un siyaset tasarımına göre, insanlar hayatlarının korunması ve barışın sağlanması için kendi aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle siyasal bir alan kurarlar. Bu sözleşme sonucunda kurulan yapay zincirlerde, egemen, dili; uyruklar ise, kulağı temsil ederler: egemen eylemlerinin ve düşüncelerinin ne olduğunu söyler, uyruklar ise dinlediklerine itaat ederler: siyasal barışın tek ve biricik hassas yolu budur.[24]

Hobbes uyruklara yalnızca yükümlülükler yüklemez, bazı özgürlükler de verir. Uyrukların özgürlüğü, egemenin, insanların bütün eylemlerini ve sözlerini düzenlemek için yeterli kurallar belirleyemediği durumlarda ortaya çıkar. Yani yasalarca müsaade edilen bütün eylemlerde, insanlar kendileri için yararlı olan her şeyi yapmak özgürlüğüne sahipler. Dolayısıyla uyrukların özgürlüğü, egemenin uyrukların eylemlerini düzenlerken yasaklamamış olduğu, yasanın sessiz kaldığı işlerde ortaya çıkar. Bunlar da, insanların birbirleriyle ticaret yapması, evlerini ve mesleklerini seçmesi ve çocuklarını yetiştirmesi gibi işlerdir.[25] Görülür ki, bu korkunç ejderha, Leviathan, kamu hukukundan doğar doğmasına ama Hobbes'un düşünme mantığı sonun kadar götürüldüğünde özel hukukun sınırları noktasında asıl işlevini yerine getirir. Hobbes'un uyruklarına tanıdığı özgürlükler, kamusal ve siyasal yaşamla ilgili olmayıp özel yaşama yöneliktirler. Çünkü Hobbes, hukuk ve yasayı, kişilerin özgürlük ve haklarını güvence altına alan kurallar olarak değil, onları ortadan kaldıran ve sırf yükümlülük bildiren emirler olarak düşünür.

Hobbes'un egemenin saldırısı karşısında uyruklara direnme hakkını vermesi ve bu hakkın sözleşmeyle devredilemeyeceğini söylemesi, Hobbes yorumcuları tarafından kuramın bir tutarlılığı olarak gösterilir. Ama kuramın bütünüyle tutarlı olduğu söylenemez: bireylerin maruz kalabilecekleri en büyük kötülük ölümdür; ölüm tercihi karşısında umabilecekleri bir fayda bulunmaz. Öyleyse, egemen, uyruklarına ölüm cezası verme hakkına sahip olmamalı. Ama bu hakkın egemenden alınması durumunda, bu defa da egemenin mutlaklığı ilkesi zedelenecektir. Hobbesçu kuramın yakalandığı bu çıkmaz, egemenliğin mutlaklığını ontolojik doluluğun zemini üzerinden düşünmesinden kaynaklanır.

SPINOZA'DA TEMSİLE KARŞI SİYASAL BÜTÜNÜN KURULMASI

Hobbes, siyasal alanı ve birlikteliği kurmanın yolunun doğal durumun arkada bırakılmasıyla mümkün olduğunu söylemişti. Bu terk edişi güvenli bir şekilde sağlayacak olan edim ise sözleşmeydi. Tarafların sözleşmeyle haklarını devretmesiyle ortaya çıkan ve ortak iradeyi temsil eden devlet, sözleşmenin geçerliliğini güvence altına almaktaydı. Hobbes hem doğal durumu hem de sözleşmeyi, tarihsel bir olgu olarak değil, mantıksal, kurgusal bir varsayım olarak ele almaktaydı. Spinoza'nın siyaset kuramında da "doğal durum, doğal hak, doğa yasası ve sözleşme" kavramlarını bulmaktayız. Ama Spinoza, Hobbes'un kurgusal ve varsayımsal olarak ele aldığı bu kavramları, gerçekçi ve doğal bir sürece uygun olarak inceler. Hobbes'ın kuramında, her iki durum -doğal ve toplumsal durum- çok net çizgilerle birbirlerinden ayrılır ve hiçbir şekilde birbirlerini içermeyecek bir şekilde kullanılır. Oysa Spinoza için, doğal ve toplumsal durum, birbirlerine tamamen karşıt terimler olarak konan ve bir sözleşmeyle birbirlerinden keskin bir şekilde ayrılan aşamalar değildir. Doğal durum, insanların ilişkilerinin gelişimi neticesinde geride bırakılır. Çünkü siyasal birliktelikten önce

23 Hobbes, *Leviathan*, 131.
24 A.g.e., 156.
25 A.g.e., 156.

insanların tamamen yalnızlık ve yalıtılmışlık durumunda yaşamaları mümkün değildir.[26] Hobbes ise, sözleşme edimiyle hem toplumu hem de siyasal birliği kurmaktaydı, oysa Spinoza'da sözleşmeyle kurulan yalnız siyasal birliktir. Zira sözleşmeden önce de bir toplumsal hayat mevcuttur.

İnsanlar doğal durumda edilgin tutkuların denetiminde oldukları için birbirlerine düşman olmakta ve ayrı düşmekteydiler. Etkisi altında oldukları tutkulardan dolayı insanlar merhametten çok öç almaya ve üstün olmaya meyillidir. Tüm bu kederli tutkular ve bireylerin yalıtılmışlıklarından dolayı, uygulamada uzun süre kendilerini koruyamadıklarından bir araya gelmenin kaçınılmazlığı kendisini gösterir. Ama insanların bir araya gelmesi akıldan çok ortak tutkulara -umut, korku ve yalnızlık korkusuna- dayanır. Hiç kimse yalnızken kendini tam olarak savunamadığından ve ihtiyaçlarını sağlayamadığından, insanlarda toplumsal duruma doğru bir istek belirmeye başlar.[27]

Etiénne Balibar, Spinoza'nın siyaset kuramı üzerine yazdığı *Spinoza ve Siyaset* adlı kitapta, Spinoza'nın siyaset görüşü üzerinde tutkuların nasıl bir rol oynadığını çok açık bir şekilde gösterir. Buna göre, Balibar, Spinoza'nın siyaset ve etik kuramında, insanların tutkuları neticesinde bir araya gelmelerini üçlü bir süreçle açıklar. Birincisi, özdeşleşmedir: bir bireyin duygularını bir başkasına imgeleri üzerinden ileten temel ruhsal mekanizma. İkincisi, ikirciklik durumudur: sevinç ve keder tutkularıyla herkesin ruhunu duygulandıran mekanizma. Üçüncüsü, farklılık korkusudur: herkesin bunu kullanarak bu dalgalanmanın üstesinden gelmeye çabaladığı ama bunun karşılığında insanın belirsiz bir duruma düşmesidir.[28] Bu oluşumu daha açıklayıcı bir biçimde dillendirirsek, insanların aynı nesneleri arzulaması veya hor görmesiyle ortaya çıkan sevgi ve nefret tutkuları, aynı zamanda bir iletişim ortamını sağlarlar. Bu iletişim ortamı sayesinde insanlar "duygusal taklit"le toplumsal bir bağ kurarlar. Ama bu bağ, mükemmel bir uyumu ifade etmez, aynı zamanda hem çekici hem itici, hem güven telkin edici hem de tehdit edicidir.[29]

Spinoza aynı nesneye yönelik sevgi ve nefret tutkuları temelinde gerçekleşen bu toplumsal bağın doğal durumda gerçekleştiğini söyler. Dolayısıyla, tutkular sırf toplumsallığın karşıtı değil, aynı zamanda toplumsal olanın var kılınmasını da sağlarlar. Ama insanlar yalnızca tutkuların denetiminde oldukları zaman doğal olarak uyum kurmaları ve hepsi için yararlı olan ortak bir nesne/amaç bulmaları mümkün değildir. Dahası, tutkularca belirlenen bu durum istikrarsızlık ve belirsizliğe neden olur. Çünkü doğada her tekil şeyden daha kuvvetli bir şey vardır ve insanın gücü dış nedenler bakımından sınırlı ve yetersizdir.[30] İnsanlar dayanışma içinde olmazlarsa yaşamdaki zorunlulukların kölesi durumuna düşüp sefil bir biçimde yaşayacaklardır. Mümkün olan en iyi biçimde ve güvenlik içinde yaşamak istiyorlarsa, tutkuların karşılıklı dengelendiği bir toplumsal bütün oluşturmak zorundadırlar. Toplumsal bütünlük, çıkarları ve tutkuları ortadan kaldırmayıp dengeleme yoluna gidecektir.[31] Bireylerin bedensel yönden de tek başlarına üstesinden gelemedikleri bu durum terk edilmelidir. Zira tek bir kişinin sürekli uyanık olup bir güvence sağlaması mümkün değildir.

Belirsizliği ve güçsüzlüğü imleyen doğal durumdan çıkışı sağlayacak olan yeti akıldır. Ama bu bedene aşkın olan veya saf olan bir akılsal tasarım değildir.[32] Tek başına saf bir akıl tasarımı güçsüzdür. Eğer insanlar yalnızca akla göre hareket eden bir yapıda olsalardı, o zaman sırf akla dayanmak yeterdi ve ortak yasalara da gerek olmazdı. Çünkü insanlar aklın yardımıyla doğru ve

---

26 Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: Ülken Yayınları, 1984), 4. Bölüm, 35Ö Önerme Sonucu 2, Scolie.

27 Benedictus Spinoza, *Tractatus Politicus*, çev. Murat Erşen (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 41.

28 Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004), 95.

29 Spinoza, *Etika*, 3. Bölüm, Ö 31; Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 76.

30 Spinoza, *Etika*, 4. Bölüm Ö4 Kanıtlama.

31 Cemal Bali Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik* (Ankara: Dost Kitabevi, 2004), 153

32 Spinoza, *Etika*, 2. Bölüm Ö3

iyinin ne olduğunu çarçabuk bulabilirlerdi.[33] Bununla birlikte, aklın yasalarına göre yaşamanın daha iyi olduğuna hiç kuşku yoktur. Çünkü tutkular, insanları farklı ve karşıt yollara sürüklemesine rağmen, akıl insan için gerçek iyiyi ortaya çıkarır. Dahası, mümkün olduğu kadarıyla, korkudan uzakta güvenli bir şekilde yaşamak için aklın yönetimi arzuya üstün tutulmalıdır. Öte yandan, kin, kızgınlık ve nefret ortamında huzursuz ve rahatsız olmayacak ve bunlardan kurtulmanın yollarını aramayacak kimse yoktur.[34] Siyasal birliğin kurulması için akıl, edilgin bir tutkuyu karşıtı olan etkin bir tutkuyla dengelemeye girişecektir. Etkin ve akılsal bir tutku olan sevinç hep iyi, edilgin ve akla dayanmayan bir tutku olan keder ise hep kötüdür. Öyleyse, siyasal birlik kederli tutkular üzerine değil, sevinçli tutkular üzerine kurulmalıdır.

İnsanları ortak bir topluma götüren, yani onları uyumlu kılan şey faydalıdır, onları ayıran ve düşman kılan ise zararlıdır. İnsanları ayrı kılan edilgin tutkular, ortaklığa götüren ise akıldan kaynaklanan etkin tutkulardır. Karşılıklı işbirliği ve aklın yardımı olmadan insanların sefil bir yaşamdan kurtulmaları mümkün değildir. İki kişi güçlerini birleştirip yardımlaştıklarında her birinin ayrı ayrı olduğu zamandan iki defa daha kuvvetli olurlar. Güç birleşimiyle doğa üzerindeki hakları daha fazla olur. Bu nedenle, Spinoza insana insandan daha faydalı bir varlığın olmadığını söyler. Çünkü doğaca birbirleriyle uyuşurlar. Akıl ise, insanların bu karşılıklı yardımlaşmasını, sanki tek bir beden ve ruh olmuşçasına uyumlu kılacak ve onlara ortak faydanın ne olduğunu gösterecektir. Buradan da şu çıkar ki, akla göre hareket eden insanlar, kendilerine en faydalı olanı aradıklarında; arzu ettikleri şeyin başkalarına zarar vermeyecek şeyler olmasına çalışırlar. Aklın yönetiminde insan için faydalı olan başkasına zarar veren bir şey değil, başkalarının da isteyebileceği bir arzudur. Bu aynı zamanda bir erdemdir, çünkü insan faydalı olanı aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çok çalışırsa o kadar güç sahibi olur ve o kadar çok erdem kazanır. Erdemli olmak ise, aklın yönetiminde asıl faydanın aranması ilkesine göre varlığını korumak, işlemek ve yaşamaktan başka bir şey değildir.[35]

Spinoza, doğal durumdan toplumsal duruma geçişi yardımlaşma ve etkin tutkulara bağlayarak toplumsal durumu sırf bir yükümlülük ve itaat alanı olarak düşünmenin ötesine geçip bir özgürlük ve yetkinlik durumu olarak ortaya koyar. Oysa Hobbes, yalnızca kederli bir tutku olan "şiddete maruz kalarak öldürülme korkusu"na dayandığından kurduğu toplumsal/siyasal durum nerdeyse bütünüyle bir itaat alanına dönüşür. Hobbes'a göre, tutku sahibi insan insanın kurduğu olduğundan, bu tutkuların bütünüyle denetim altına alınması gerekir. Spinoza ise, siyasal alan tasarısında, edilgin tutkularla yetinmeyip etkin tutkuların da olanağını ortaya koyduğundan insana insandan daha faydalı bir şey görmez. İnsan insanın kurdu değil, aksine insan insan için bir Tanrıdır.[36] İnsanlar akla göre yaşamadıkları için birbirlerine karşı olurlar ama hayatlarını yalnızlık içinde de geçiremezler ve insanlar toplumsal bir birliktelikte zarardan çok fayda görürler. Kendilerini korkutan tehlikelerden kaçınmak ve ihtiyaçlarını karşılamak için haklarını/güçlerini birleştirmek zorundadırlar.

Özellikle insanların barış ve yardımlaşma içinde yaşayabilmeleri için kendilerine göre en iyi olanı ve arzu ettikleri şeyi alma hakkından vazgeçmeleri, yani başkalarına zarar vermeye elverişli olabilen şeyleri yapmaktan kaçınmaları zorunludur. Öç alma, iyi ve kötünün ne olduğuna karar verme, göreli olmaktan çıkıp ortak bir hayat kuralına dayandırılmalı, yani ortak yasalarla birleşmiş bir siyasal topluluk kurulmalıdır.[37] Bu siyasal topluluk, karşılıklı yapılan bir anlaşmaya dayanır.

Doğal durumda hiç kimse verdiği sözü tutmak durumunda değildi, kişinin sözünü tutup tutmaması çıkarına göre değişir. Bir kimseden sonsuza dek sözüne bağlı kalmasını beklemek saç-

33 Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), 111.
34 A.g.e., 232.
35 Spinoza, *Etika*, 4. Bölüm, Ö18 Scolie.
36 A.g.e., 4. Bölüm, Ö35 Önerme Sonucu 2 Scolie.
37 A.g.e., 4. Bölüm, Ö37 Scolie 2.

madır. Bu nedenle, tamamen geçersiz ve değersiz olmayacak yararlılığıyla bu yasallığı sağlayacak bir sözleşmenin yapılması gerekir. Sözleşmenin temeli evrensel bir yasa olarak kabul edilebilecek şu temel hakikate dayanır: Herkes iki faydalı şeyden en büyük olanını; iki zararlı şeyden en az zararlı olanını seçer. Bu aynı zamanda aklın yasasıdır, çünkü insanın varlığını koruma çabasını dile getirir. Bir sözleşme yalnızca yararlı olduğu için etkili olabilir ve bu yarar ortadan kalktığında sözleşme de kendiliğinden sona erer. Buna göre, sözleşmenin varlığı ve neden ihlal edilmeyeceği insan doğasının bu temel yasasına dayanır. Sözleşmenin ihlali durumunda ise, daha kötü bir sonucun ortaya çıkacağını göstermek gerekir. Eğer tüm insanlar akılla yönetilselerdi, neyin iyi neyin kötü olduğunu kolaylıkla göreceklerinden sözleşmeye sadakatle bağlanır ve siyasal birliği her şeyin üstünde tutarlardı. Ama insanların çoğunluğu, akıl yerine tutkularına göre davrandıklarından sözleşmenin arkasında iktidarı elinde tutan bir güç olmalıdır. Bu güç, bireylerin haklarını devretmeleriyle ortaya çıkan en üstün güçtür. En üstün gücü elinde tutan egemen güç -devlet- şiddet ve öldürme cezasıyla uyruklarının özgürlüğünü sınırlandırabilir.[38]

Spinoza, sözleşme aracılığıyla gerçekleşen bu hak devrinin tek bir kişiye aktarılması yerine tüm siyasal topluluğa aktarılması gerektiğini söyler. Böylece, siyasal topluluk her şey üzerinde en üstün doğal hakka sahip olur. Bu en üstün hak, biricik ve sorgulanmayan bir egemenlik olup herkes ona uymakla yükümlüdür. Bu tür bir siyasal yönetime, bütün gücün toplumun elinde olmasına "demokrasi" adı verilir.[39] Spinoza'da demokrasi, temsil mantığını etkisizleştirmenin ve sunumu etkin kılmanın en uygun adıdır. Temsil mantığına dayanan her türlü monarşinin dışarıya ve aşkınlığa kaçan çalışma düzeneğine karşı yatay ilişkileri geliştiren ve yürürlüğe sokan sunuma dayalı demokrasiyi öne sürmek.

Egemen güç herhangi bir yasa ile sınırlandırılmamıştır, ama herkes her şeyde ona uymak zorundadır. İnsanlar açık ya da örtük olarak, tüm güçlerini/haklarını devlete devrederler. Bu hak devri, bütün hakları kapsamalı, kısmi olduğu takdirde siyasal topluluk ikiye bölünmüş olur. Kişi devrettiği haklarla siyasal topluluğa bağlı; devretmedikleriyle ise, doğal durumdaki bağımsızlığını korumuş olur. Bu durum, siyasal topluluğun birliği için kabul edilemez bir istek olarak kalır. Siyasal topluluğun egemen gücü, bir kişi, birçok ya da isterse tüm topluluk olsun, egemen güç herhangi bir emri uygulatmada en üstün hakka sahiptir. Herkes bu emirlere uymakla yükümlüdür, aksi takdirde devlet düşmanı sayılacaktır.[40]

Bu haliyle, Spinoza'nın çizdiği siyasal topluluğun resmi, Hobbes'un *Leviathan*'ını çağrıştırır. Spinoza'nın kendisi de devlete mutlak şekilde boyun eğmenin tehlikesini fark eder ve yukarıda anlatılan mutlak devlet tasvirini iki çözüm yolu önererek yerinden eder: birincisi, mutlak bir şekilde boyun eğmek demokratik bir yönetimde fazla tehlikeli olmayacaktır. Demokratik bir yönetimde halkın çoğunluğu kendisine zarar verecek akılsal olmayan bir karar almaz. İkincisi ve daha temel bir düzeltiyi içeren kısım, Spinoza'yı Hobbes'tan iyice uzaklaştıran tutum ise, egemen gücün mutlak hakkı ve bireylerin devrettiği doğal haklarla ilgili yukarıda anlatılanlar her ne kadar bazı ortak noktalar taşısa da birçok bakımdan uygulamayla uyuşmamakta ve ideal bir tasarı olarak kalmaktadır. Çünkü der Spinoza, hiç kimse tamamen gücünü/hakkını başkasına devredemez. Hiçbir egemen güç de her istediğini yapamaz. Sözgelimi, hiç kimseden faydalı olan bir şeyden nefret etmesi ve korkudan kaçınma çabasından vazgeçmesi istenemez. Çünkü bunlar insan doğasının zorunlu sonuçlarıdır. Egemenin gücü nesnesinin, yani insanların, neler yapıp yapamayacağıyla ilgilidir. Bu yüzden, insanlara taşıyamayacakları şeyler yüklenemez. Dolayısıyla, yöneticilere sırf korkudan kurtulmak için mutlak bir güç verilemez. Öyle ki, çoğunlukla yöneticiler yönetilenler için dış düşmanlardan daha

38 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 234.
39 A.g.e., 235.
40 A.g.e., 235.

tehlikelidir. Eğer insanlar tüm haklarını devrederlerse, yöneticilerin izin verdikleri dışında hiçbir konuda etkinlikleri kalmayacaktır. O zaman da ortaya çıkan bir siyasal birlik değil, baskıcı bir yönetim olacaktır. Bu nedenle, hakların/güçlerin devri kuramsal bir başlangıçtır ama esasında herkes haklarının bir kısmını elinde tutar ve bu hakları hiçbir şekilde devretmez.[41] Hiç kimse doğal hakkını, sözgelimi her konuda karar verebilme ve özgürce akılyürütebilme yetisini bir başkasına devredemeyeceği gibi bundan vazgeçmeye de zorlanamaz. İnsanların hakları onların bedensel ve düşünsel güçlerinin toplamıdır. Öyleyse, gücün devredilmesi halinde bireylerin varlıkları ortadan kalkacaktır, bu nedenle hakların devredilmesi ontolojik olarak imkansızdır, olsa olsa haklar/güçler biraraya getirilebilir.[42]

Böylece, Spinoza, Hobbes'un sınırlarını çizdiği baskıcı devletin karşısına "hak devletini koyar. Hobbes, insanları tümüyle yükümlülüklerle donatırken, Spinoza itaati de içinde barındıran bir özgürlük durumundan söz eder ve kendi devlet tasarısının baskıcı bir niteliğe bürünmesini önler. Çünkü hiç kimse doğal hakkını bir daha denetleyemeyeceği bir egemen güce bırakamaz. Bunun yerine, kişinin kendisinin de katılacağı ve hakların birleşmesiyle ortaya çıkan bir yönetim oluşturulmalıdır.[43]

Öte yandan, Spinoza'nın itaati bütünüyle dışladığını düşünmemek gerekiyor. O, Hobbesçu itaati olumsuzlarken, demokratik bir yönetimde gerçekleşen itaati, yani güvenliği ve özgürlüğü sağlayan bir itaati olumlu bulmaktadır. Hobbesçu itaat, imgesel bir tasarıma denk düşerken, Spinozacı itaat ortak kavramlar temelinde geliştirilen olumlu tutkulara denk düşer. Çünkü kişinin yaptığı eylem sadece egemene yarıyorsa, eylemi yapan köle diye nitelendirilebilir, ama eylemi yapan kişi de o eylemin ortaya çıkardığı iyiliğe katılıyorsa o kişi köle değil, siyasal topluluğun bir yurttaşı olarak görülür.[44] Devlet, bireylerin itaat etmeleri için onların barış ve güvenliğini sağlayıp indirgenemez bireyselliklerini gözetmelidir. Hobbes, doğal durumu toplumsal durumun, yasa/yükümlülüğü ise hak/özgürlüğün karşısına yerleştirir. Oysa Spinoza, toplumsal durumu insanın yetkinleşmesi olarak görüp sırf bir yükümlülük edimiyle sınırlamaz ve insanın toplumsal durumda daha özgür olduğunu söyler. Çünkü toplumsal durum, doğal durumdaki korkuyu ortadan kaldırıp kişiyi akla göre davranmaya sevk eder. Akılla yönetilen insan, siyasal bir toplulukta kendi kendisine boyun eğmiş olduğu yalnızlık halindekinden daha özgürdür ve korkuyla boyun eğmiş değildir.[45] Siyasal birliktelik, öyle düzenlenmeli ki, insanlar umut ettikleri şeyi yapabilsinler, çünkü korkuyla davrandıkları sürece eylemlerinin yararlarını ve zararlarını hesaba katmaksızın, sırf cezadan kaçınmak için eğilimlerine aykırı bir şekilde davranacaklardır.[46]

EGEMEN GÜÇ VE YURTTAŞLAR/UYRUKLAR MESELESİ

Doğal durumdaki bireylerin güçlerini/haklarını sözleşmeyle devretmeleri, başka bir deyişle bir araya getirmeleri ve işbirliği yapmaları neticesinde devlet denilen kurum ortaya çıkar. Egemenliğin hayat bulduğu her durum toplumsal/siyasal bir duruma işaret eder. Bireylerin çokluktan/kalabalıktan çıkıp halka dönüştüğü ve belirli yasalara tabi olduğu siyasal birliktelik durumu, devlet işlerini hakkı ve gücüyle yönetecek bir egemenin varlığını zorunlu kılar. İnsanların birlikte varolmasının etkin bir şekilde sağlanması için, ortak iyi ve kötünün, adalet ve adaletsizliğin ne olduğunu kesin bir biçimde

41 A.g.e., 243.
42 A.g.e., 283.
43 Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 40
44 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 236.
45 Spinoza, *Etika*, 4. Bölüm, Ö73 Kanıtlama.
46 Spinoza, *Tractatus Politicus*, 27.

belirleyen bir iktidarın oluşması gerekir.[47] Buna göre, bütün insanların üstünde en üstün hakka sahip olan ve gücünü korkuyla, cezayla uygulatabilene egemen denir. Ortaya çıkan siyasal birlikteliğin haklarından ve faydalarından yararlanmalarıyla kişiler yurttaş, birliğin yasalarına uymalarıyla, itaat etmeleriyle ise uyruklardır.[48]

Spinoza'ya göre, yönetim biçimi ne olursa olsun, egemen gücün sahibi verdiği herhangi bir emri uygulatmada en üstün hakka sahiptir. Devlet yalnızca egemenin yetkesiyle korunur ve yönetilir. Bu yetke ve hak, evrensel rızayla egemene verilmiştir. İster gönüllü ister zorla olsun, kendini savunma hakkını başkasına devreden kişi, doğal hakkını da devreder ve tüm şeylerde egemen gücün emirlerine itaat etmek zorundadır. İtaat etme zorunluluğu, siyasal birlik sözleşmesinin temelinde yer alır. Yönetim biçimi ne olursa olsun, hepsinde itaat olgusu bulunmak zorundadır. İtaat, kişinin eyleminin arkasındaki motifte değil, eylemin kendisinin siyasal ana yapıya uygun olmasıdır. Bir insan, kendi kararıyla bir şey yapıyor diye onun devletin hakkıyla değil, kendi hakkıyla eylemde bulunduğu sonucu çıkarılmamalı. Siyasal alanda bireylere tanınan her hak, egemen gücün buyruklarıyla sınırlandırılmıştır ve yalnızca onun yetkesiyle korunur.[49] Devletin egemenliği her zaman mutlaktır. Eğer öyle olmasaydı, egemen olduğundan söz etmek mümkün olmazdı. Toplumsal durumda insanlar yapabilecekleri her şeyi yapma hakkını egemen güce teslim etmişlerdir. Ortak uzlaşım gereği, kendilerinden beklenen her şeyi yerine getirmeye mecbur olacaklar ve buna devlet tarafından yasal olarak zorlanabileceklerdir. Birey toplumsal durumda kendi kendisinin yargıcı olmaktan çıkmıştır. Çünkü yasaların yorumlanması yalnızca egemen gücün hakkıdır.[50]

Bireyin siyasal toplulukta sahip olduğu haklar toplumun geri kalanı karşısında daha azdır. Ortak yasanın ona izin verdiği dışında doğa üzerinde bir hakka sahip değildir. Bireyler genel rızayla kurulan egemen gücün buyurduğu her şeyi yapmak zorundalar. Ortak rızayla kurulan egemen güç, devletin işlerine, yasaların yorumlanmasına ve kaldırılmasına, iyi ve kötünün, hak ve haksızlığın ne olduğuna, kamusal işlerin nasıl yürütüleceğine karar verir.[51] Egemen güç aynı zamanda din konusunda da üstün hak sahibidir. Çünkü egemenin hakkı dinin üstünde yer alır. Öyle ki, egemenin Tanrıya itaatsizlik etmesi durumunda bile, doğal hakkın ve siyasal hakkın ihlal etmesi anlamına gelmediğinden uyrukların bu yüzden itaatsizlik etmeleri söz konusu değildir. Öte yandan, insanlar arasında Tanrının özel krallığı olmadığına göre, dinsel törenler ve dindarlığın dışsal görünümleri kamusal alana aittir ve egemen gücün yetki sahasına girerler. Tanrıya karşı gösterilen içsel ve zihinsel saygı, bireyin şahsi ve özel kararı olduğundan egemenin müdahale alanın dışında kalır.[52]

Devletin kural ve yasalarını yargılama yetkisi herkese verilemez, verildiği takdirde, her birey kendi yaptıklarında bir haklılık görebilecektir. Yurttaşlar, devletin verdiği emirleri adaletli mi adaletsiz mi olduğuna bakmaksızın yerine getirmek zorundadırlar. Yönetime sanki tek bir zihin tarafından yönetiliyormuş ve devlet iradesine herkesin iradesiymiş gibi bakılmalı. Devletin iyi ve haklı gördüğü bir şey, herkes tarafından karar verilmişçesine savunulmalı.[53]

Buraya kadar anlatılanlardan Spinoza'nın egemen güç konusunda söylediklerinden Hobbes'la aynı fikirde olduğu düşünülebilir: devletin mutlaklığa varan gücü ve uyrukların tam bir sadakatle ona uymaları. Ancak Spinoza'nın ontolojisi ve insan görüşü dikkate alındığında ve siyasal alanı "kişi ve irade" kavramları ekseninde ele almadığını anımsadığımızda Hobbes'tan ayrıldığını fark etmeye başlarız. Spinoza, Hobbes'un baskıcı devlet anlayışına ve yalnızca egemenin haklara sahip olduğuna dair fikri benimsemez.

47 Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 97.
48 Spinoza, *Tractatus Politicus*, 24.
49 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 235
50 Spinoza, *Tractatus Politicus*, 26.
51 A.g.e., 22.
52 Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 273.
53 Spinoza, *Tractatus Politicus*, 27.

Spinoza burada da "kuram ve uygulama" arasındaki farklılığı dile getirir; yukarıda egemen güç konusunda anlatılanların uygulamada aynı şekilde hayat bulamayacağını söyler. Kuramsal olarak alındığında egemenin gücü/hakkı mutlaktır, ama egemenin gücünü/hakkını belirleyen de kitlelerin/kalabalığın gücü/hakkıdır. Dolayısıyla, uygulamada, egemen gücünü yürürlüğe koyabildiği kadar hak sahibidir. Egemenin gücünü noksansız bir şekilde uygulaması ise ancak zihinlerin birliğine, yani siyasal birliğin sanki tek bir zihin tarafından yönetiliyor olmasına bağlıdır. Eğer devlet baş amacını gerçekleştiremezse bu zihinsel birliğin sağlanması mümkün değildir. Devletin baş amacı ise, özgürlüğün, kamusal refahın, barış ve güvenliğin sağlanmasıdır.[54]

Devletin gücü mutlak olarak tasarlanmalıdır çünkü devlet herkese kendi isteğine göre yaşamını düzenleme hakkını verirse, sahip olduğu hakları yitirir. Sözgelimi, kendisine göre yaşama hakkını çok sayıda kişi kullanırsa yönetim ikiye bölünür, eğer her yurttaş kullanırsa yönetim yıkılır ve ortada devlet kalmaz ve neticede doğal durum ortaya çıkar. Bu nedenle, açıktır ki, devlet hiçbir yurttaşına kendi düşüncesine göre yaşama hakkını veremez. Doğal durumdaki doğal hakkın tam anlamını içeren kişinin kendi yargısına göre karar vermesi, toplumsal durumda sona erer. Fakat toplumsal durumda doğal hak sona ermez, hem doğal durumda hem de toplumsal durumda insan kendi faydasını düşünerek davranır. Her iki durumda da, insan umut ve korku duygusu altında, şu veya bu şeyi yapar. İki durum arasındaki fark, doğal durumda korkulan ve karşıt olan şeyler birçok şey olabilirken, toplumsal durumda herkes aynı şeyden korkup aynı güvenliğe sahiptir.[55]

Öyleyse, devlet amacını gerçekleştirebildiği sürece uyruklarından itaat etmelerini bekleyebilir. Devletin temel amacı, korkuyla ve kesin bir itaatle yönetmek değil, insanları korkularından kurtarıp uygun bir güvenlik içerisinde yaşamalarını sağlamak ve insanların birbirlerine zarar vermelerini engelleyerek onların doğal haklarını güçlendirmektir. Hobbes'un *Leviathan* olarak ortaya çıkıp herkese korku salan devletine karşılık, Spinoza devletin amacının insanları akıllı varlıklardan kuklalara, hayvanlara dönüştürmek olmadığını, aksine devletin, yurttaşların güvenlik içinde bedenlerini ve zihinlerini geliştirmelerini, akıllarını prangalardan kurtarması gerektiğini söyler.

Hobbes'a göre, yasalar devletin iradesini dile getirdiğinden, devletin yasalara bağlı olması söz konusu olamaz. Devlet yasaların üstündedir ve istediği zaman bu yasaları ortadan kaldırabilir. Ayrıca devletin doğa yasalarına bağlı olması da mümkün görünmüyor. Doğa yasaları, ancak toplumsal durumda yetkinliklerini ve işlevlerini kazanırlar. Dolayısıyla, doğa yasaları da egemenin otoritesiyle yürürlüğe girdiğinden, hem toplumsal yasalar hem de doğa yasaları egemenin mutlaklığını sınırlandırmazlar.

Spinoza'ya göre de eğer yasadan anlaşılan yalnızca toplumsal yasalar ise, devletin yasayla sınırlandırılmayacağı ve haksızlık yapmayacağı açıktır. Ama devletin bütünüyle yasadan bağımsız olduğu da söylenemez. Hobbes'un devleti doğaya karşıt, yapay bir cisim olarak görmesine karşılık, Spinoza'da devlet yapay olduğu kadar doğal bir kurumdur ve doğa yasalarına bağlıdır. Bu devletin akıl tarafından ortaya konulan "doğal hukuk"a bağlı olduğu anlamına gelmiyor. Çünkü Spinoza'nın söz ettiği bilinen anlamda bir doğal hukuk tasarımı değildir. Hukuk insani bir etkinliktir ve doğa

54 Spinoza, "*TPI*" adlı eserinde, devletin baş amacı olarak özgürlüğü gösterirken, son dönem ve tamamlanmamış eseri "*TP*"de ise barış ve güvenliği gösterir (Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*, 285; *Tractatus Politicus*, 38). "*TPI*"de aklın kalabalıkların davranışları üzerindeki etkisi olduğundan fazla görülür ve bir "hak devleti" tasarısına varılır; "*TP*"de ise, kalabalıklar ve akıl konusunda daha karamsar bir görüş ortaya konur ve "güç devleti" tasarısına varılır. Devletin amacının değişmesinin nedeni, Spinoza'nın desteklediği ve liberal görüşleriyle tanınan De Witt kardeşlerin linç edilmesidir. Bu olay, Spinoza'nın görüşlerini yeniden incelemesine neden olmuştur. İki eser arasındaki görüş farklılığına rağmen, Spinoza, yine de Hobbescu bir baskıcı devlet görüşünü benimsemez ve bireyin devredemeyeceği doğal haklarından söz eder.

55 Spinoza, *Tractatus Politicus*, 26.

yasaları terimi, yalnızca doğanın düzeninin tanımlanmasıdır. Devletin bağlı olduğu doğa yasası, her varlığın kendi cinsinde, kendi doğasına göre belirlenmesidir. Devlet insanlardan oluşur, öyleyse iktidarı elinde tutan egemen gücün yetkisi yalnızca kendi istemiyle değil, nesnesinin kapasitesiyle de sınırlıdır. İnsanların yapabilecekleri, yapamayacakları ve onlara yüklenmemesi gereken şeyler vardır.[56] Devlet insan doğasına aykırı ve insana uygun olmayan şeyleri korkuyla ve ödüllerle yaptırma hakkına sahip değildir. Devletin böyle bir hakkı olduğunu söylemek, insanın deli olmaya hakkı vardır demekle aynı şeydir. Halkta kızgınlık ve öfke yaratacak şeyleri yapmaya hakkı yoktur. Eğer devletin yaptığı yasalar, kamusal güvenliği ortadan kaldırıp korkuya neden oluyorsa ve sözleşmeyi bozuyorsa, devlet, amacını yıkmış, doğal durum baş göstermiş olur; artık geçerli olan toplumsal yasalar değil, savaş yasaları olur. Spinoza'ya göre, birlik içinde yaşayan ve yasaları ihlâl edilmeyen bir yönetim en iyi olandır. İsyanlar, savaşlar ve yasaların ihlal edilmesi kötü bir yönetimin işaretleridir ve kabahati uyruklarda görmemek gerekir. Çünkü insanlar yurttaş olarak doğmazlar, yurttaş kılınırlar. Uyrukların kusurları ve erdemleri, devletin yaptığı yasalara isnat edilmeli. İtaat, devletin genel emirleri doğrultusunda uyruklardaki bir karakter özelliği olarak ortaya çıkmalı. Yoksa siyasal birliğin barışı, uyrukların tembelliğine, uyuşukluğuna ve öğrenmekten çok köleliğe yatkın olanlara bağlı ise, bu durumu devlet için olumlu bir özellik olarak saymamak gerekir.[57]

Hobbes'un siyaset felsefesi, siyasal alanı yalnızca egemenin bakış açısına indirgemekteydi. Tüm bireyler, egemenin bedeninde erimekteydiler. Sürekli olarak "doğal ve yapay" karşıt kavram çiftiyle düşünen Hobbes, yapay olanın doğal olan üzerinde hakimiyetini kuruyordu: egemenin kalabalıklar, yasanın hak, yükümlülüklerin özgürlük üzerindeki hakimiyeti gibi. Spinoza ise, doğal ve yapay olan ayrımına gitmez. O, devleti ve siyasal birliği doğal bir süreç olarak görür. İnsanlar doğal durumda nasılsa toplumsal/siyasal durumda da aynı yapıdadırlar. Bu yüzden de, bir siyasal birlikte bireyler ne tutkularını ne de haklarını kaybederler; siyasal alan ise, kalabalıkların ve egemenin karşılıklı güç ilişkilerine göre olumlu veya olumsuzluğa meyleden bir seyir izler.

Hobbes'ta egemenlik, savaş yoluyla veya sözleşmeyle kurulmaktadır. Her iki durumda da, egemenliğin temelinde korku yatmaktadır. Savaş yoluyla edinilmiş egemenlik türünde insanlar egemenden; sözleşmeye dayanan egemenlik türünde ise, insanlar birbirlerinden korktukları için boyun eğerler. Hobbes'a göre, her iki egemenlik türünde de egemenin hakları aynıdır. Oysa Spinoza, bu iki egemenlik türü arasında bir ayrım yapar. Savaş yoluyla boyun eğen halk korkuyla, sözleşmeyle boyun eğen halk ise umutla hareket eder. Sözleşmeyle bireyler, amaçları doğrultusunda bir hayat kurmayı ve özgürce davranmayı seçerken, savaş yoluyla boyun eğmiş bireyler, ölümden kaçmayı seçerler ve işgalcinin kölesi olurlar. Hobbes'un söylediği gibi, egemenin hakları açısından iki egemenlik türü arasında bir fark yoktur, fakat amaçları ve etkilendikleri duygular bakımından farklıdırlar.[58]

Hobbes'un siyaset kuramında, egemen gücün en önemli haklarından biri de söz söyleme ve düşünme hakkının onun tekelinde bulunmasıdır. Hobbes'a göre, barışın korunması, aykırılıkların, ihtilafların önlenmesi için farklı görüşlerin ve kanaatlerin olmaması gerekir. Oysa Spinoza, söz söyleme tekelini bütünüyle egemene tahsis etmeyip düşünce özgürlüğünü savunur. Spinoza'nın kalabalıkların davranışları üzerinde aklın etkisi konusunda karamsar olduğu son dönemdeki *Tractatus Politicus* adlı eserde bile, düşünce ve yargıda bulunma hakkını tamamen egemene vermez. Bireyin yargılama yetkisini tamamen devretmesi imkansızdır. Çünkü düşünce ve yargıda bulunma özgürlüğünün olduğu bir devlette kamu barışı daha kolay sağlanabilir.

56 A.g.e., 34.
57 A.g.e., 38.
58 A.g.e., 39.

Spinoza'nın düşünce özgürlüğü konusundaki tutumu onun insan görüşüne dayanır. İnsanların fikirleri öncellikle imgelemlerine bağlıdır, imgelemleri ise mizaçlarına. İnsanın bedenleri, güçleri, istemeleri ve deneyimleri birbirlerinden farklı olduğundan tek bir dünya görüşünün beklenmesi veya egemenin dünya görüşünü yansıtmaları beklenemez. Öte yandan, düşünce özgürlüğünü destekleyen bir devlet, aynı zamanda akla göre davranmayı daha iyi başarır. Spinoza'ya göre, insanların zihinleri de dilleri kadar kolaylıkla denetim altına alınabilseydi, her egemen güvenle tahtında oturmaya devam ederdi. O zaman, uyruklar yöneticilerin isteklerine göre hayatlarını biçimlendireceklerdi. Ama hiç kimsenin zihni bütünüyle başkasının denetiminde olamayacağı için kimseden özgür aklını ve yargılama gücünü başkasına devretmesi beklenemez ve buna zorlanamaz. Zihinleri denetim altına almaya çalışan bir yönetim baskıcı bir yönetimdir. Doğrunun ve yanlışın ne olduğuna dair yapılan araştırma, insanın kendi rızasıyla bile feragat edemeyeceği doğal bir haktır. Bu araştırma etkinliğini denetim altına almaya çalışan her yönetim, egemenliğini kötüye kullanmakta ve uyrukların haklarını zorla elinden almaktadır. Bireyler düşünce özgürlüğü hakkından feragat edemeyecekleri gibi egemen iktidarın emirlerine göre düşünmeye de zorlanamazlar. Bu nedenle, Spinoza, uyrukların egemenin söylediklerini yinelemesi gerektiğine dair Hobbesçu sava karşı çıkar.

Spinoza'nın yurttaşlara verilmesi gerektiğini düşündüğü hak, fikirlerini oluşturma ve bildirme hakkıdır. Ancak, herkes kendisinin uygun gördüğü şekilde yaşama hakkından vazgeçmelidir. Yani, kişinin kendine uygun gördüğü eylem hakkından vazgeçmesi gerekmektedir. Egemenin hükmüne karşı eylemde bulunmak, açık bir şekilde egemenin hakkının ihlali anlamına gelirken, fikir yürütmek, yargıda bulunmak ve düşüncelerini iletmek serbesttir. Ama kişiler, fikirlerini kızgınlık ve öfkeyle değil, akılla savunmalılar. Örneğin, bir kişi bir yasanın uygun olmadığını düşünüyor ve bu yasanın yürürlükten kaldırılmasını istiyor. Eğer bu kişi, düşüncelerini egemen güce sunarsa ve bu süre boyunca yasalara uygun davranırsa, yurttaşlık haklarına uygun davranmış olur. Ancak, eğer bu kişi, yasaların yürürlükten kalkması için nefret ve kızgınlık içeren davranışlarda bulunursa, yurttaşlık haklarını ihlal etmiş olacaktır. Bu hususta, Spinoza, sınırının tam olarak nerede ve nasıl çizilebileceği kestirilemeyen fazlasıyla ideal bir liberal tasarımın kısıtlı çerçevesi içinde kalır. Onun siyaset kuramının en zayıf yanlarından biri, din konusundaki içsellik ve dışsallık arasında ve kanaat beyan etmeyle eylemden geri kalma arasında çizdiği ayrımda yatar. Bu ayrımlar, kolektif bir faile ve düzenlemeye telif etmede zorluklar çıkarır ve kuram ister istemez hukuka dayalı bir düşünceye veya ideolojiye müracaat etmek zorunda kalır.

Sonuç İçin

Yazının başında söylediğimiz iki farklı perspektifin ne olduğunu şimdi daha kesin olarak ifade edebiliriz artık. Hobbes, siyasal birliği tümüyle mutlak "bir" kişinin iradesinde eritme kararına vardığında, hem egemen güç gizemleşmekte (bir ayağı içeride bir ayağı dışarıda egemen güç olarak Leviathan) hem de siyasal alanın kendine özgü yapısı ortadan kalkmaktadır. Siyasal alanın bütünü, ister bir kişi ister bir heyet olsun, mutlak egemen gücün bakışına indirgenirken, egemen gücün uyruklara karşı sorumlu olmaması ve sahip olduğu güce karşı konulamaması, bize açıkça gösterir ki, ortaya çıkan siyasal alan değil, siyasal kişiyi temsil eden mutlak "bir"in tek kişilik doğal durumudur. Hobbes'a göre, insanların doğal durumda eşit olması, hak sahibi olması, çatışmanın temel nedenlerinden biridir. O halde, barışın sağlanması için bireylerin eşitliğini ve haklarını ortadan kaldıracak ve diğer insanların tutkularını baskı altına alacak bir yönetim gereklidir. Hobbes, doğal durumdaki bireyleri kaotik halden kurtarır kurtarmasına ama bu sefer de tek kişide cisimleşen bir siyasal temsil düzenini inşa eder. Böylece, Hobbes, kuramını askıya alır: gücü ve iktidarı sınırlanmayan egemen gücün ölçüsüz

tutkularına nasıl söz geçirebileceği konusunda Hobbes'un kuramında bir yanıt bulmamız imkansızdır. Daha doğrusu, sınırlandırılmayan bir tutkunun herkes üzerinde baskıcı bir yönetim kuracağı apaçıktır. Hobbes'un siyaset kuramının ruhu ve her şeyi olan egemen güç, monark, hem içte hem dışta herhangi bir şeyle sınırlandırıl(a)madığından doğal durumda bulunur. Bu nedenle, Hobbes'un siyaset felsefesi, siyasal durumu kurmaktan ziyade ortadan kaldırır.

Bunun iki temel nedeni bulunur. Birincisi, siyaset devletin bakış açısına indirgenince bu sonucun ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Oysa siyasal bir kuram ve pratik, daima kendisiyle devlet arasına sınır çizgileri çeken, kendisini devletten ayıran talimatlara sahip olması gereken bir yörünge izlemelidir. Devlet, özgürlükçü bir siyasetin sınırlandırması ve mesafe alması gereken temsil fazlalığıdır. İkinci neden ise, sözleşmenin başlangıç temeli ve sürekliliğini sağlayan garantör olarak "korku"dur. Temelinde korku gibi olumsuz bir tutkunun yattığı bir siyasal düzenlemenin, Spinoza'nın da belirttiği gibi, hurafeyi doğurup beslememesi şaşırtıcı olur. İlk anda bir birlikteliği ve devamında bir itaat rejimini ortaya çıkarsa bile, nihai olarak korkuyu asli unsur olarak kullanan bir siyasal düzen, evrenselliğe ve fikre dayalı bir sisteme geçişin tüm araçlarını daha en baştan yok etmektedir.

Spinoza'nın ilk hareket noktası ise, hukuksal bir ilişki değil, tüm varlıkların gücünü, varolma çabasını dile getiren "doğal hak"tır. Yalnızca insanlara ait olmayan, tüm varlıklara ait olan ve onların varlıkta sürüp gitmeleri için yaptıkları her edimi ifade eden doğal hakkın korunması gerekir. Spinoza, doğal hakla insanın yalnızca kendi hayatını korumak için yaptığı çabayı değil, yetkinleşmeyi, erdemli ve özgür olmayı da kapsayacak bir şekilde kullanır. Bireyler, doğal durumda doğal hakkın özünü tam olarak gerçekleştiremediklerinden yetkinleşememekte ve zayıf kalmaktalar: hem doğada her tekil varlıktan daha güçlü bir tekil varlık olduğu için hem de doğanın gücü tüm tekil varlıkların gücünü aştığı için. O halde, bireyler doğal durumda zayıftırlar ve doğal hakkın gerçek özüne erişememekteler. Bireylerin güçsüzlüğünün bir nedeni de edilgin/kederli tutkuların etkisinde kalıp birbirlerine düşman olmalarıdır. Bireyler hem bu güçsüzlükten hem de birbirlerine düşman olmaktan kurtulmak için bir siyasal birliktelik kurma zorunluluğu duyarlar. Öyle ki, doğal haklarını layıkıyla geçekleştirebilsinler ve doğa üzerinde daha fazla güç/hak elde edebilsinler. Örnekse, ancak bir siyasal toplulukta tam bir işbirliği, yardımlaşma ve düşünce/yargıda bulunma özgürlüğü gerçekleşebilir. Tekil varlıkların sahip olduğu doğal hakkın bir ifadesi olan düşünce özgürlüğünün, düşüncelerin bildirilmesinin siyasal topluluk dışında ortaya çıkması mümkün değildir. Bu nedenle, Spinoza'nın siyasal kuramında asli fikir, doğal haktan ve olumsuz bir tutku olarak korkunun karşısına konan olumlu bir tutku olarak umuttan bile önce yardımlaşma ve işbirliği gelir. Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarları olacaktır ve dolayısıyla, doğa üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bu kişilerin sahip oldukları hak da artar. İnsanlar olumsuz tutkuların denetiminde oldukları sürece hem birbirleri hem de siyasal bütün için tehlikelidirler. Doğal hak asıl ifadesini yardımlaşma ve işbirliğine dayalı bir siyasal bütünde bulur. Bireyleri yalıtan korkunun karşısında yardımlaşma ve işbirliğinin gitgide yetkinleşen kolektif süreci yer alır.

Hobbes'a göre, kalabalıklar, siyasal olarak kavramsallaştırılmayan siyaset öncesi bir duruma, doğal duruma, aittir; doğal durum ise, rastlantının ve düzensizliğin alanıdır, öyleyse, siyasal özne doğal olan kalabalıklar değil, yapay ve kurulan kişiliği kendi "bir"liğinde temsil eden egemen güçtür. Hobbes, egemenin bakış -temsilin- açısından siyasal alanı kurarken, Spinoza, kitlelerin -sunumun- bakış açısından siyasal alanı kurar. Çünkü siyasal alanı meydana getiren hak/güç, kalabalıkların/kitlelerin hakkı/gücüdür. Temsile dayanan bir siyaset, daima hükmedici araçları çalıştıran ve öznellik kiplerini ortadan kaldıran (Hobbes'un siyasal durumu nitelemek için makine benzetmesini kullandığını anımsayalım) bir yöntemi benimser. Oysa sunuma dayanan siyaset tam da teknik süreçleri

ve işlevleri dışlayıp tekil varlıklar arasındaki özerk bedensel ve düşünsel ilişkileri belirlemeyi; henüz siyasal bütüne dahil olmayanların dahil olması yönünde fikirler ve araçlar geliştirmeyi hedef edinir.

Hobbes, siyasal yaşama egemenin bakış açısından baktığından siyasal bütünün/alanın, kolektif bir öznenin etkinliği olarak değerlendirmemekte; siyasal yaşamın özneliği ve kuruculuğunu egemen güce vermektedir. Esasında, kendisini modern siyasal kuramın ve siyaset biliminin kuramcısı ilan eden Hobbes'un kuramında, siyasal adına mazhar olabilecek anın yalnızca bir an parıldayıp ortadan kaybolduğunu görürüz: Bu an da, toplumsal ve siyasal varlığı kurmak için doğal durumdaki bireylerin kendi aralarında yaptıkları sözleşme anıdır. Ne sözleşme öncesinde -doğal durumda- ne de sözleşme sonrasında -sivil durumda- bir siyasal süreçten ve durumdan bahsedilebilir. Doğal durum, herkesin herkese karşı olduğu, konuşma öncesi kaotik bir durumken, sivil durumda ise, konuşmanın tek sahibi olan egemenin gövdesiyle belirlendiği aşamadır. Dolayısıyla her iki durumda da, siyasetin temel belirleyeni olan kolektif bir failin ve öznenin yokluğuyla belirlenir. Hobbes'un çok övülen gerçekçiliği, siyasal ilişkileri tesis eden bir siyasal alandan ziyade mekanik işlevlere indirgenmiş bir özel güvenlik cennetine benzer. Siyasetin doğal olmadığını, icat edilen ve yaratılan bir şey olduğunu söylediğinde Hobbes'a katılmamak elde değil. Ama siyasal sorunların can verdiği kamu hukuku sorunlarını özel hukuk terimleriyle çözmeye çalıştığında, sözleşme kuramının ürünü olan kişileri -egemen ve halkı- yalıtılmış uçlara böldüğünde, fiiliyatta gerçekleşmeyecek siyasal ütopyalar öne sürdükleri ithamıyla filozoflara karşı, gerçekçi ve uygulanabilecek bir siyasal kuram vaazetmek için siyaseti neredeyse imkansız kılan bir hesaplama ve denetleme rejimine dönüştürdüğünde, siyaset olmayan bir siyasetin toprağında ikamet ettiğinde, Hobbes'un kuramına katılmak ve bu kurama düşünce ve eylem bakımından yakınlık tesis etmek mümkün değildir. Aslında içerinin ve dışarının sınırlarında siyaset askıya alındığından, ticaretin bekçiliğini yapan liberal güvenlik devleti tam da burada köklerini bulur. Dolayısıyla, sözleşmenin uçları ve terimleri arasında sonsuz ve kapanmaz bir gedik açılır ve o gedikte dehşetengiz modern devletin -Leviathan'ın- peyda olmamasını asıl yadırgamak gerekirdi.

Bu anti-siyaset tavrından dolayıdır ki Rousseau siyasal ontolojinin kurucu yerini boşaltan bir türeyimsel (generic) "sözleşme olayı"na başvurur. Hobbes'daki "sözleşme" ontolojik bir temsilin doluluğuyla belirlenirken, Rousseau'da siyasetin ve sözleşmenin asli özelliği, sözleşmenin ve hak devrinin herhangi bir türde ontolojik bir mahiyete ve temsil noktasına dönüştürülmesinin iptali olarak kendisini gösterir. İşte bu iki perspektif arasında ara bir konuma yerleşen Spinoza, sözleşmeyi ne ontolojik bir doluluk noktası ne de boşluktan kaynaklanan türeyimsel bir olay olarak görür. Onda sözleşme ve doğal hak, dolayısıyla egemen güç, kuramsal bir kabul olarak kendisinden başlanan ama sürekli eksiltmelerle/çıkarmalarla ve sonunda yetkinliğe varan yön değiştirmelerle/biriktirmelerle hep yeniden inşa edilen biçimlerdir. Eksiltmeler/çıkarmalar kısmını, Spinoza'nın tanrıyı, doğayı ve bedeni, dinin, kitlelerin ve felsefenin önyargılarından temizlerken; yetkinliğe varan yön değiştirmeleri/biriktirmeleri ise, yardımlaşma ve işbirliğinin can verdiği kolektif süreçlerde ve bunları dile getiren ortak kavramların inşasında görürüz. Spinoza, sözleşmenin vasatlarını ontolojik olarak ele almasıyla Hobbes'a yaklaşırken, sözleşmenin doluluğundan edilmesi ve sonrasında kuramda ve uygulamada eksiltilmesiyle ve artmasıyla temsil noktasının iptal edilmesi bakımından Rousseau'ya yakındır. Temsil, sunumun gerisindedir çünkü önemli olan, her ne olursa olsun birliği temsil eden fail değil, fail ve amilin yerlerini hep genişleten siyasal yardımlaşmanın ve birlikteliğin gitgide yatağını yetkinliğe doğru genişletip artıran sunuma dayalı düzenlemelerdir. Bilhassa, Spinoza'nın tamamlanmamış Tractatus Politicus adlı eserine, siyasal süreçlerin ve işleyişin nasıl daha fazla kendinden dışarıya doğru açılabileceği ve kolektif siyasal düzenlemeleri nasıl genişletilebileceği bakımından yapılan ısrarlı girişimler olarak bakmak gerekir. *Tractatus Politicus* düşünce ve ifade özgürlüğü ve iyimserlik bakımından *Teolojik-Politik İnceleme*'nin gerisine düşmüş olabilir ama "yardımlaşma ve işbirliği" fikirleri eşliğinde, köktenci ve sunuma dayalı bir siyaset inşasını ortaya koyması hususunda onun ufkunun çok daha ötesine gittiği apaçıktır.

Kaynaklar

Benedictus Spinoza. *Etika*. Çeviren Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Ülken Yayınları, 1984.

———. *Tractatus Politicus*. Çeviren Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

———. *Teolojik-Politik İnceleme*. Çeviren Cemal Bali Akal&Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2008.

Cemal Bali Akal. İktidarın Üç Yüzü. Ankara: Dost Kitabevi, 2003.

———. *Varolma Direnci ve Özerklik*. Ankara: Dost Kitabevi, 2004.

Etienne Balibar. *Spinoza ve Siyaset*. Çeviren Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004.

H. Piktin. "Hobbes's Concept of Representation": *Thomas Hobbes Critical Assessments* Vol. III. Edited by Preston King, London: Routledge, 1993.

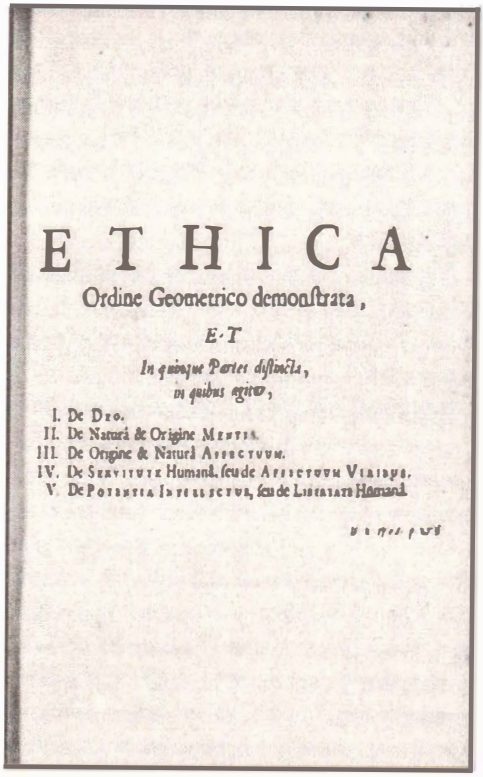
Mehmet Ali Ağaoğulları & Levent Köker. *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

Michael Oakeshoott. "Introduction to Leviathan". *Hobbes*. Edited by John Dunn and Ian Harris, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 1992.

Norberto Bobbio. *Thomas Hobbes and Natural Law Tradition*. Translated By Daniela Gobetti, Chicago: The University of Chicago, 1993.

Thomas Hobbes. *Philosophical Rudiments Concerning Government*. London: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, 1966.

Thomas Hobbes. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.



ETHICA

Ordine Geometrico demonstrata,

ET

In quinque Partes distincta,
in quibus agitur,

I. De Deo.
II. De Naturâ & Origine Mentis.
III. De Origine & Naturâ Affectuum.
IV. De Servitute Humanâ, seu de Affectuum Viribus.
V. De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humanâ.

Ethica,
1677

Carl Schmitt Baruch Spinoza'ya Karşı ya da Siyasal Teolojinin Sonu Üzerine

Manfred Walther

"Dünyevi Tanrı" tahtından indirilip, nesnel akıl ile ahlaksallığın krallığı bir "magnum latroviniuni"a dönüştüğünde, partiler kudretli Leviathan'ı kurban eder ve herkes kendine onun bedeninden bir parça et koparır.

Carl Schmitt,
Staatsethik und Pluralistischer Staat
(1930/1940)[1]

ALMANCA LİTERATÜRDEKİ HUKUK VE DEVLET KURAMI TARTIŞMASINDA SPINOZA

Spinoza, Almanca hukuk ve devlet kuramı literatüründe aşağı yukarı felsefe ve şiir alanıyla karşılaştırılabilecek bir yoğunlukta mevcut olsa da, adının anıldığı her yerde genellikle olumsuz bir yargıya rastlanır.[2] Buna rağmen o, Radbruch'un 1932 tarihli *Hukuk Felsefesi* kitabının "Hukukun Geçerliliği" üzerine olan onuncu paragrafında ya da Hermann Heller'in çalışmalarında olduğu gibi, Weimar Cumhuriyeti dönemindeki hukuksal geçerliliğin belli temel problemlerine ilişkin tartışmada da çeşitli biçimlerde yer alır. Bu durum, nadir ama aynı zamanda kayda değer anti-semitik tartışmalarla Nazi

1 Carl Schmitt, "staatsethik und pluralistischer staat (Vortrag, 22. Mai 1929)", *Positionen und Begriffe im Kampf mit weimar*'ın içinde, Genf-Versailles 1929-1939, Hamburg 1940, 133-145. ondan önce bulunduğu kitap: *Kant-Studien 35* (1930), 28-42.

2 Karşılaştırma için bkz. Manfred Walther, "Machina civilis oder von deutscher Freiheit, Forman Inhalte und Traegerischen der Reaktion auf den politiktheoretischen Gehalt von Spinozas Tractatus theologico-politicus", *deutschland bis 1700, Akten des Kongresses Cortona 1991*'in içinde. Zürich 1991.

döneminin başlangıcına kadar devam eder.[3] İlk olarak, 1945'ten sonra Spinoza neredeyse bütünüyle yok olmuştur –işte Nazi döneminin bu alan üzerindeki uzun süreli önemli etkisi!

Daha krallık döneminde çalışmaları yayınlanmaya başlanan, Weimar döneminde pozitivizm ve Hans Kelsen'e karşı tartışma yürüten, ardından Üçüncü Reich'ta, 1936 yılında birdenbire sonlanacak çetin bir kariyer yapan Carl Schmitt (1888-1985), Federal Cumhuriyet'te de hem sağ hem de sol kökenli entelektüeller üzerinde uzun süreli bir etki bırakmıştır. Söz konusu etki bugüne kadar da devam etmektedir. Ancak Schmitt'in Thomas Hobbes'a ilişkin tartışması birçok kişinin dikkatini çekmekteyken, onun 30 yıldan fazla bir süredir mevcut olan Spinoza'ya ilişkin dağınık atıfları ise ancak geçen sene fark edildi ve tam anlamıyla araştırılabildi.[4] Bu durum, Nazi döneminin, Spinoza'nın kuramsal-tarihsel hukuk ve siyaset bilimi tartışmalarındaki mevcudiyetine ilişkin etkisinin ne kadar kalıcı olduğunu bize bir kez daha gösteriyor. En az bunun kadar şaşırtıcı olan bir başka şey ise, Spinoza'da "en doğal yönetim şekli olarak demokrasi"nin sistematik bir şekilde öne çıkması ve onun fikir ve ifade özgürlüğüne ilişkin savunusunun, demokratik özdüşünümün (selbestreflexion), düşünce-tarihsel (ideengeschichtlicher) referans noktası (Anknüpfungspunkt) olarak kendini sunmuş olmasıydı. Spinoza'nın bu düşünceleri karşısında ise, Nazi döneminin doğal hukuksal-normatif "altetme çabalarının" baskısı duruyordu.[5]

KONUNUN ÖNEMİ

Carl Schmitt, nadiren rastlanılan bir açıklık içinde ve büyük bir içgüdüyle modern toplumun temel siyasal problemlerini, modern toplumun hukukunu ve devletini ortaya koyar. Schmitt, söz konusu problemleri, radikal düşünceyi ve onun temelinde yatan görüşleri engelleyen normatif tabular olmaksızın ele alır. Diğer yandan, Schmitt, karmaşıklığı siyasal kariyer önceliklerine dayanak oluşturmak için kullanan radikal bir demagogtur aynı zamanda. O halde Schmitt, problemlerin adını koyma ve onları radikal bir şekilde düşünme korkusuna sahip olan bir tartışma tarzıyla bertaraf edilemez. Hem siyasal temel problemleri radikal bir şekilde formüle etme yeteneği hem de ahlaki a prioriler olmaksızın düşünmeye hazır olmak, Schmitt'i olduğu gibi Spinoza'yı da tanımlamaktadır. Bu yüzden, bana göre Spinoza, yeniçağın, Schmitt'i etkileyen az sayıdaki siyasal kuramcılarından biridir. Bu yüzden, Schmitt'in dünya görüşü ve kuramı bakımından Spinoza'nın sahip olduğu eleştirel taklit ve sınav işlevi özel olarak verimli gibi görünüyor.

Şimdi izninizle bu yazıda ortaya koyacağım savlarımı birkaç madde ile önceden formüle edeyim:

1- Schmitt, az rastlanan bir açıklıkla Spinoza'nın siyasal düşüncesindeki gerçekçi siyaset felsefesinin (korkutucu) sonuçlarını ortaya koyar.

2- Schmitt'in, Hobbes ve Spinoza felsefeleri arasında yapmaya niyetlendiği değiş-tokuş, -önce baş düşman olarak Hobbes ve müttefik olarak Spinoza, daha sonra ise tam tersi- kendini iki biçimde gösterir: Schmitt'in anlaşılması çaba gerektiren düşünürlerin temellerini çalışmak konusun-

3 Karşılaştırma için bkz. Marcel Senn, *Spinoza und die deutsche Rechtswissenschaft*, 109.

4 Karşılaştırma için kapsamlı Spinoza bibliyografisine bakınız: Thomas Heerich, Manfred Lauermann, *Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt* (1938), Studia Spinozana 7 (1991), s. 107-160. Her iki yazara bu konuyu işlememe vesile oldukları için teşekkür borçluyum.

5 Karşılaştırma için: Wolf Rosenbaum, Naturrecht und positives Recht, Rechtssoziologische Untersuchungen zum Einfluss der Naturrechtslehre auf die Rechtspraxis in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts, *Soziologische Texte 83*, Neuwied, Darmstadt 1972 ve Manfred Walther, Hat der juristische Positivismus die deutschen Juristen wehrlos gemacht? *Zur analys und Kritik der Radbruch-These* içinde: R. Dreier, W. Sellert (ed.), Recht und Justiz im "Dritten Reich", Reihe Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 761, Frankfurt/M. 1989, s. 323-354. (Biraz kısaltılmış özeti için: *Kritische Justiz 21* (1988), s. 263-280).

daki yeteneği ve hazır oluşu, bununla birlikte kuram ve tarih ilişkisinin temel örneği olarak dost-düşman şemasının kuruluşunun keyfiliği.

3- Schmitt'in Spinoza imgesi zaman içinde değişir: Modern mekanik akılcılığın savunusunda yer alan bir müttefikten, her türlü siyasal teolojinin gerçek ezeli düşmanına…

4- Spinoza'nın siyasal felsefesi, soru sorma biçiminin radikalliği ve analizin normatif tabularının reddedilmesiyle yeniçağın kuramsal tarihindeki diğer figürlerden ayrılır. Bu figürlerin aksine Spinoza, Schmittyen düşüncenin ideolojikliğini ve kırılganlığını görünür kılar.

Şimdi, Schmitt'in Spinoza ile ilişkisine dair söz konusu bu savları, seçilmiş ve kronolojik olarak sıralanmış örnekler çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağım.

MODERNİTENİN AKILCILIĞINA VE MEKANİKÇİLİĞİNE KARŞI SAVAŞTA MÜTTEFİK OLARAK SPINOZA: WEIMAR DÖNEMİ

Schmitt'in 1919 tarihli[6] hukuksal konulara ilişkin ilk kapsamlı yazısı "Politische Romantik", romantiklerin tamamen siyaset dışı, saf estetik, "tüketici" davranışlarının, siyasal olanın varoluşsal boyutuyla ayrıştığı noktadır. Böylelikle Schmitt, kendi estetikçi Münih döneminden de ayrılır. Burada benim görebildiğim kadarıyla artık Spinoza sahneye çıkar.

Schmitt, "Spinoza'nın sistemini", "Descartes ve Hobbes'la temsil edilen modern soyut akılcılığın ve mekanik dünya görüşünün karşısındaki ilk felsefi tepki"[7] olarak tanımlar. Bunun yanında Schmitt, Spinoza'nın düşüncelerini yer merkezli dünya tasarımının Kopernik tarafından çürütülmesine ve Descartes'ın cogito'ya doğru öznelci dönüşümün modernitenin temelini oluşturmasına benzetir. "Kant sonrası idealizm sisteminin birci, yani somut bireyciliği kuran kavramının, soyut akılcılığa karşı tepki göstermesi"[8], benzer bir şekilde Spinoza'nın Fichte, Schelling ve Hegel için ifade ettiği anlamla örtüşür. Böylelikle Schmitt, Spinoza'nın romantik döneme kadar, Kant sonrası felsefe için taşıdığı sembolik karakterini borçlu olduğu bir düşünme motifini tanımlar.

Soyut mekanikçiliğe karşı tepki, Schmitt'in ilk başyapıtı, "Die Diktatur"da[9] Spinoza hakkında konuşmaya başladığı bakış açısını yansıtır. Schmitt, Spinoza'yı öncelikle Hobbes ile beraber söz konusu bilimsel doğal hukuk anlayışının temsilcisi olarak ele aldıktan sonra (Spinoza'daki "Birey bir hiç, ancak evren bir bütündür" düşüncesi, Hobbes'ta "Leviathan … tüm hakların tözsel taşıyıcısıdır" düşüncesine denk gelir[10]), Spinoza'nın hukuk ve devlet kuramının tam merkezine toslar. İşte o zaman Schmitt, Abbé Siéyes'in pouvoir constituant kuramı ve Spinoza metafiziği arasında şu paralellikleri görür: Siéyés, Fransa'da 3. Tabakanın meclis olarak toplanmasıyla beraber vuku bulan devrimci anayasa ilgası için hukuksal bir temellendirme bulma çabası içinde, anayasayı yapan ve hiçbir mevcut anayasa tarafından sınırlandırılamayan ulusal iktidara (Gewalt der Nation), yani pouvoir constituant kavramına ilişkin kuramını geliştirir.

"Siéyés'in Kuramı" –ki bu kuram Condorcets'in akılcı çabalarının aksine, yurttaşların isyan hakkını hukuksal biçimde itiraz ve sınama hakkı olarak düzenler- "sadece düzenlenemez düzenleyiciyi bulmaya dair bir ifade olarak anlaşılabilir".

---

6 Carl Schmitt, *Politische Romantik*, München, Leipzig 1919, 2. Baskı 1923; 3. Baskı 1968 Berlin. (Söz konusu baskılardan alıntılar daha sonra yapılacaktır)

7 Age, 80. vurgu bana ait.

8 A.g.e.

9 Carl Schmitt, *Die Diktatur, von der Anfaengen des modernen Souveraenitaetsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München, Leipzig 1921, 2. Baskı 1928, 3. Baskı Berlin 1964 (burada alıntılanan kaynak).

10 A.g.e. 119.

Schmitt devam eder: "Pouvoir constituant'ın pouvoir constitué ile ilişkisine dair tasarım, sistematik ve yöntemsel bakımdan tam benzerini natura naturans'ın, natura naturata'yla olan ilişkisinde bulur. Ve eğer bu tasarım Spinoza'nın akılcı sisteminden devralındıysa tam da bu nokta, bu sistemin yalnızca akılcı olmadığını kanıtlar. Pouvoir constituant öğretisi de böylelikle saf mekanik akılcılık olarak kavranamaz. Halk, ulus ve tüm devlet varlıklarının kuvveti her zaman yeni organlar kurarlar."[11]

Burada Schmitt'in ününü borçlu olduğu bir savına dair çarpıcı bir örnek vermiş olduğunu fark etmek hiç de zor değildir. Schmitt, söz konusu savı bir başka yerde şu şekilde formüle etmiştir: "Modern devlet öğretisinin tüm özsel kavramları sekülerize edilmiş teoloji kavramlarıdır".[12]

Schmitt, yedi sene sonra, 1928 tarihli "Verfassungslehre"[13] adlı çalışmasında, sözü geçen konuya tekrar döndüğünde doğrudan aynı bağlamda konuşur ancak aynı zamanda düşünceleri farklılaşır da: "Her anayasa kuramına ait olan yasa koyucu iktidara dair pozitif öğretiyi her türlü panteist metafizikten ayırmak zorunludur. Bunların ikisi hiçbir zaman birbiriyle özdeş olamaz. Potestas constituens'in metafiziği natura naturans'a benzer bir şekilde, siyasal teolojiye ait bir öğretidir".[14]

Schmitt, burada kendi ulusal-devrimci düşünceleri adına ve zamanın normatif-pozitivist devlet ve hukuk kuramına ilişkin yapıbozumu çerçevesinde,[15] Spinoza'nın gerçekten de sansasyonel olan siyasal kuramına dikkatleri çeker. Benim gördüğüm kadarıyla bu duruma, kendi zamanındaki diğer Spinoza literatüründe oldukça az dikkat edilmiştir: Spinoza'nın tüm devlet iktidarının (summa potestas) altında yatan, aynı şekilde koşullu ve sınırlı bir büyüklük olarak "tek bir ruhla hareket eder gibi" hareket eden kitlesi, multidudo'ya ilişkin kuramı, doğal olarak burada değinmediğimiz "Tractatus Politicus"a[16] gönderme yapar. Schmitt Spinoza'nın bu öğretisini o zamanki kuramsal hedeflerine uygun bir şekilde iki ayrı biçimde betimler:

Bir taraftan multitudo bir kitledir ancak Spinoza'ya göre devlet yönetimi tarafından nihai olarak bastırılan bir kitle değildir. Aksine, multidudo her parçalı, demokratik olmayan yönetim biçimini, "düzenlenemez düzenleyici"ye uyarak alttan ve üstten zorlar. Ancak multitudo, Spinoza için tabii ki natura naturans değildir. Aksine o, sonlu şeylerin dünyasına aittir. Multitudo ne daha çok ne de daha az, tam da dünyadaki diğer şeyler kadar "teolojik" haysiyete sahiptir.

Diğer taraftan tanrının, yani natura naturans'ın karakterize edilişi de eksik kalır. Spinoza'nın tanrı düşüncesi gereği "düzenlenemez düzenleyici" (unorganisierbar Organisierende) olarak tanrı, doğanın genel yasalarının formları içinde hareket eden, yani "düzenlenmemiş" değildir. Böylece Spinoza tarafından potentia absoluta'nın nominalist tasarımına geri dönülür.

Demek ki Spinoza, Schmitt'in görmek istediğinden çok daha fazla akılcıdır. Schmitt için bu durum, siyasal teolojinin belirleyici bakış açısını ilgilendirir. Ancak Spinoza'ya göre, devletin egemeninin halk tarafından ve hukuki olarak bağlı olmaması, aksine çatışma durumunda kendini sadece iure belli'ye dayandırabilmesi böylelikle anlaşılabilir.[17] Burada Schmitt'in temel düşünceleri gerçekten de Spinoza'nın içkin sebep ve her siyasal düzenin tehdidi olarak multitdonun engellene-

11 A.g.e. s. 142.

12 Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der souveraenitaet*, München, Leipzig 1922, 2. Baskı 1934a, s. 49.

13 Carl Schmitt, *verfassungslehre*, München, Leipzig 1928, Burada 1970 tarihli 5. Baskıdan alıntı yapılmıştır.

14 Carl Schmitt, *Politische theologie* (14. Dipnottaki gibi), s.80.

15 Karşılaştırma için: Stefan Breuer, "Nationalstaat und pouvoir constituant bei Siéyés und Carl Schmitt", *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie 70* (1984), s. 497-517. Yeni bir baskısı için: Aspekte totaler Vergesellschaftung içinde Freiburg 1985. 176-197.

16 Baruch Spinoza, Abhandlung vom Staate, içinde: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes/Abhandlung vom staate, Philosophische Bibliothek 93*, Hamburg 1977, 53-181.

17 Karşılaştırma için: Siéyes et Spinoza, *Revue de Synthése historique 12* (1906), 309-320 ve 17. Dipnottaki kaynak.

mezliğine dair analitik görüşüyle kesişir.

Carl Schmitt'in bu Spinoza yorumu, insana kendiliğinden Spinoza'yı "yaban düşünür" olarak kutsayan ve kitlenin bitmez tükenmez kurucu kuvvetini, burjuva hukukunun yasal bağlarından kurtaran[18] Antonio Negri'nin Spinoza kitabı, *Yaban Kuraldışılık*ta[19] ortaya koyduğu yorumu hatırlatıyor. Carl Schmitt'in Batı Avrupa solunda yaratmış olduğu ve bugün hala devam etmekte olan ve tam da onun Spinoza yorumunun anahatlarından doğan bu büyük etki oldukça şaşırtıcı görünüyor. Schmitt'in Spinoza'yı tüm akılcılığına rağmen aynı zamanda varoluşçu bir düşünür olarak görmesi şu anlama gelmektedir: O, Spinoza'yı akılcı-pozitivist normativistlerden farklı olarak siyasal bir düşünür olarak görmektedir. Bu durum özellikle "Verfassungslehre" kitabında yeniden, her anayasanın önünde duran, en önce karar yoluyla vücuda gelen siyasal birlikten bahsetmeye başladığında daha da açık olur: "Siyasal büyüklük olarak varolan şey, hukuksal olarak ele alındığında, varolması değerli olan şeydir. Böylelikle bu büyüklük, kendi varlığını devam ettirme hakkına sahiptir, diğer tüm tartışmaların koşulu olarak, o her şeyden önce kendi varoluşunda kalmayı hedefler, 'in suo esse perseverare' (Spinoza)".[20] *Siyasal Kavramı*[21] kitabının, Hitler'in iktidara geldiği yıl olan 1933 tarihli, daha sonraları gizlenen 3. baskısında henüz daha ikinci sayfadan itibaren, düşman varoluşsal olarak öteki ve yabancı olarak tanımlandıktan sonra, "uç durumlarda varoluşsal çatışmaların mümkün olduğu" anlatılır. Bir sonraki cümle ise şöyle devam eder: "Ne uç durumun mevcut olup olmadığına ilişkin soru ne de kendi varoluşunu savunmak ve kendi varlığını korumak amacıyla -in suo esse perseverare- neyin en uç araç olarak yaşamsal gerekliliği taşıdığına ilişkin bir diğer soru, yabancının kim olduğuna karar verebilir."[22]

Spinoza, Yahudilerin yanında liberallerin ve pozitivist normativistlerin de Alman halkının varoluşunun düşmanı ilan edildiği bir dönemde, mutlak kendini savunma hakkının temsilcisi olmuştur. Bu hak, varolan ve kendini savunma gücünü ele geçiren her şeye aittir. O halde Spinoza'yı Auschwitz'in felsefi muhafızı olarak adlandırabilir miyiz?

Ben bu noktada Schmitt'in bir konuyu doğru gördüğünü düşünüyorum: Kitlesel ekonomik yoksullaşmayla beraber insanların birçoğu devletten artık bir şey beklemediğinde ve ondan daha az ürkmeye başladığında, sadece ekonomik değil, ulusal ve dinsel vaatleri temsil eden karizmatik liderler, etkili siyasal birliklerle kendilerini varettiğinde ve bu liderler kimlikleri, radikalleştirilmiş düşman belirlenimine göre kurduğunda, insanların birçoğu Nazi döneminde yaşayan insanların yaptıkları gibi davranır. Tüm bunlar yapısı gereği Spinoza'da da okunabilir. Peki Auschwitz'i insanların eğilimli olduğu belirli bir biçim olarak anlamaya yol açan analitik radikalliği icat etmek bir siyaset felsefesinin hatası mıdır? Bu durum, bize söz konusu gelişmelere karşı ortaya çıkan tepkilerin ahlaki başkaldırıyla önlenemeyeceğini, aksine akıllarını ya da içgüdülerini izleyip izlemedikleri fark etmeksizin vicdansız olma ya da kötü davranma durumunda olamayacak insanların içinde bulunduğu koşulların sorgulanması gerektiğini gösterir.[23]

---

18 Antonio Negri, *Die wilde Anomalie, Baruch Spinoza's Entwurf einer freien Geselschaft*, Berlin 1982. (İtalyancada 1981).

19 Negri'ye ilişkin bir karşılaştırma için: Mafred Walther, *Negri on Spinoza's political and legal philosophy*, içinde: Edwin Curley, Pierre François Moreau (ed) "Spinoza, İssues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference", *Brill's Studies in intellectual history 14*, Leiden 1990, s. 286-297.

20 Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 22. (15. Dipnottaki kaynak)

21 Carl Schmitt, *Begriff des Politischen, Berlin-Grunewald 1921*; 2. Baskı München, Leipzig 1932, 3. Baskı Hamburg 1933, 4. Baskı Berlin 1963.Karşılaştırma için: Heinrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss ve "Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter abwesenden, Leo Strauss' Aufsatz über den "Begriff des Politischen" und drei unveröffentliche Briefe an Carl Schmitt 1932/33. Stuttgart 1988, 14.

22 A.g.e., 8.

23 Baruch de Spinoza, Abhandlung vom Staate, Kap. 1/6.

OTORİTER DEVLETÇİLİĞİN YAHUDİLERCE PARÇALANIŞININ BAŞLATICISI OLARAK SPINOZA: SCHMITT'İN 1938 TARİHLİ "LEVIATHAN"I

Buraya kadarki ifadelerde Spinoza, tüm sinizmine rağmen, her zaman saf mekanik-rasyonalist devlet düşüncesinin -ki bu düşünce, devletin transendental meşruiyetinin altını oyar- ilk kayda değer muhalifi olarak ele alınsa da, 30'lu yıllarda Spinoza'ya dair bu imge değişir. Leo Strauss'un Spinoza kitabı da buna paralel olarak tam 1930 yılında yayınlaşmıştır. Ton, artık zamanın akışına uygun olarak düşmancadır. Schmitt, 1936 yılında Katolik geçmişi yüzünden tepkileri üzerine çektikten sonra, Hobbes anması için hazırladığı konuşmasını içeren 1938 tarihli Hobbes kitabını yayınlamıştır. Bu kitapta Schmitt, kendi anlayışı gereği, nasyonal sosyalist devletle arasına ilk anlamlı mesafeyi koymuştur. Hobbes, Schmitt için eyleyen ve temsil eden makamın üstün otoritesinin bir parolasıdır. Bu otorite, ölümlü tanrı, yani Leviathan olarak doğrudan ölümsüz tanrıyı temsil edendir. Buna rağmen söz konusu makine benzeri yapay insan -bu Hobbesçu çift anlamlılık-[24] gelmekte olan nötrleştirme, depolitikleştirme çağına işaret etmektedir, ki bu çağ, mutlak olanı temsil eden Siyasal'ın -dost ve düşman arasında ayrım yapma yetkisinin- otoritesinden kaynağını alan eylemin, çıkar çatışmalarını yutan saf bir formalizm yoluyla, çoğulcu olarak şekillenmiş ve lobilere ayrılmış toplum içinde alaşağı edildiği çağdır.

Leviathan'ın bir taraftan büyük makine, bir taraftan ölümlü tanrı olarak tasvir edilen ikili resmindeki aynı çift anlamlılık devlet otoritesi ve –dinsel veya dinsiz- vicdanın içselliği arasındaki ilişkiyi de şekillendirir: Hobbes, Schmitt'in ele aldığı gibi kültteki dışsal din icrasını olduğu kadar, kamusal olarak mucize diye inanılanın ne olduğunu, devlet sorununa dair olan soruyu da içermek üzere kamusal, hakiki dogmaları da açıklar. Ancak Hobbes, ister dinsel olsun ister felsefi olarak belirlenmiş olsun her türlü öznelliğe kendi içsel alanını verir ve hatta Schmitt'in vurguladığı gibi bunu "dinsel agnostizm"den yola çıkarak yapar. Böylelikle bağlam "siyasal teoloji" ile kurulur. Çünkü tam da bu agnostizm, teolojiden bağımsızlaşmış olmasının verdiği güçle, kaçınılmaz olmak zorundadır. Teolojiden bu bağımsızlaşma ise devlet otoritesinin zayıflama sürecine götüren, sonuçları günümüzü etkileyen bir bağımsızlaşmadır.

Schmitt'e göre kaçınılmazlık, "özel ile kamusal, inanç ile bilgi, fides ve confessio, faith ve confession arasındaki ayrımın, ... takip eden yüzyılın akışı içinden liberal hukuk ve anayasa devletine kadar kendini tutarlı olarak meydana çıkaracak biçimde devam etmesidir".[25]

Gerçi Hobbes'ta devletsel-kamusal olanın, özel-içsel olan karşısındaki üstünlüğü açıktır ama kopuş noktası da orasıdır. "Henüz Leviathan'ın yayımlanmasından bir kaç sene sonra, ilk liberal Yahudilerin bakışları zar zor görünen kopuş noktasına takılmıştı. Hobbes, bu noktada modern liberalizmin büyük bir çöküş içindeki durumunu çabuk kavramıştı."[26] Bu ifade tabii ki Schmitt'in *TTP*'nin 19. ve 20. bölümlerine ilişkin bir analizinde göstermiş olduğu gibi "kudretli Leviathan'ı

---

24 1938 tarihli Hobbes kitabı, Schmitt'te Hobbes-Spinoza ilişkilerinin belirlenmesinde bir dönüm noktasına işaret eder: Hobbes'taki olumlu momentler, öncelikle Spinoza'ya karşı durmak için vurgulansa da, her iki düşünür de Schmitt için o dönemde aynı çizgide yer alır: Büyük agnostik Hobbes'un yarı gönüllü olsa da başlattığını Spinoza tamamlar. Daha sonra Hobbes temel Hıristiyan formülü olan "Jesus is the Christ" saptamasıyla toplumsal güçlerle beraber Yahudiliğin yönetiminde etkili olan düşüşün büyük kurtarıcısı olarak görülür. Karşılaştırma için: Der Begriff des Politischen, 121-123.

25 Carl Schmitt, Der Leviathan, 85.

26 A.g.e., 86

içten parçalanmış olan ölüm tohumunu[27]" "en büyük gelişme"[28] olarak gören Spinoza'ya aittir. Schmitt, bu analizinde Spinoza'nın insanların ulaşılmaz içsel alanlarına müdahil olan devlet otoritesinin alanını "düşünce, duygu ve ifade özgürlüğünün temel ilkesi olacak şekilde genişlettiğini"[29] ortaya koymuştur. Böylelikle Schmitt'e göre "halkının inancında" kalmış olan Hobbes'ta istisna olarak beliren şey, "biçim veren ilke"dir. Bu ilke, "egemen devlet iktidarının hukuku"nun karşısında saf bir kısıtlama olarak durur. "Yahudi varoluşundan kaynağını alan küçük, değişken düşünce hareketi"[30] devlet otoritesinin toprak altına gömülmesinin başlangıç noktasına dönüşür. Schmitt bu düşüncenin temsilcilerini şöyle adlandırır:

"Gizli cemaat ve gizli tarikatlar, gül haç kardeşliği, farmasonlar, tezhip, mistikler ve pietistler, her çeşit mezhep, 'memleketin zahitleri'nden birçoğu... Ve hepsinden önce mevcut durumu en yerinde şekliyle değerlendirmeyi[31] bilen, Yahudilerin yorulmaz ruhu. Spinoza'nın entelektüelliğiyle kıyaslanamasa da ve onun kadar büyük bir ruha sahip olmasa da, yabancıların çarpıklıklarına ve Yahudi halkının kurtuluşuna yol açacak olan, devlet iktidarının bu tarz bir güçsüzleştirilmesine ve içinin oyulmasına hizmet eden yanılmaz bir içgüdüye sahip olan Mendelsohn örneğin..."[32]

Spinoza yalıtılmışken, hiç olmazsa "bir zamanlar mütevazi ama hiçbir şekilde önemsiz olmayan" Berlin Cemiyetine dahil olan Mendelssohn, Viyana kongresinden beri özgürleşmiş olan genç Yahudilerin ilk kuşağının oluşturduğu, Avrupa milletleri içindeki en geniş cepheye katılır. Genç Rothschilds, Karl Marx, Börne, Heine, Meyerbeer ve birçok başka kimse ekonomi, yayıncılık, sanat ve bilim gibi kendi icraat alanlarına hükmederler. Stahl-Jolson ise bu Yahudi cephesindeki[33] en korkusuz kişidir. Bu kişi aslında, Schmitt'in "Hıristiyan kralının tanrısal hukukunun temsilcisi"[34] olduğunu teslim etmek zorunda kaldığı Friedrich Julius Stahl'dır. Ancak bu durum hiçbir şey ifade etmez. Çünkü "Stahl-Jolson kendi halkının ortak kaderi içinde, olduğundan başka biri olma isteği, onu umutsuzluğa düşürdükçe korkunçlaşan, maskeli bir varoluşun ikili özü içerisinde çalışmalarını gerçekleştirir."[35]

Modernite yolunun öncüleri olarak, hukuk ve ahlakı ayıran Pufendorf ve Thomasius'un, Goethe ve Kant'ın hukuk devleti rahatça anılabilse de, tüm bunların Yahudi ruhuyla meydana gelen parçalanmanın ürünü olduğu gerçeği değişmez. Çünkü Yahudi halkı, Schmitt'in dediği şekliyle "bin yıllardır bir devlet kurma ve kendi topraklarının üzerinde yaşama idealine ulaşamamıştır, aksine bu halk sadece yasa ve normda yaşamıştır, bu halk varoluşsal olarak normatiftir."[36] Bu yüzden Yahudi halkı, tüm tözsel, kökensel yaşamı ve düşünceyi, dışarıdan sinsice sokularak parçalamak zorundadır. Spinoza'nın anti-normatif felsefesi ve Hıristiyan maskeli Yahudi Julius Friedrich Stahl ile Yahudiliğin normatif düşünce olarak ele alınmasından sorumlu tutularak Schmitt tarafından doğrudan giyotine yollanan Kelsen'i bir araya getirmek Schmitt'in sırrı olarak kalır. İşte böylece, düşmanda tüm karşıtlıklar bir araya gelir. (complexio oppositorum!)

---

27 A.g.e.
28 A.g.e., 87.
29 A.g.e.
30 A.g.e. 88.f.
31 A.g.e. 92.
32 A.g.e. 92.f.
33 A.g.e.,106
34 A.g.e., 107
35 A.g.e., 108. Schmitt burada doğrudan iki öncelin arasına dahil edilebilir: Johannes Heckel ve Edgar Tatarin-Tarnheyden.
36 Carl Schmitt, Nationalsozialistisches Rechtsdenken, deutsches Recht 4 (1934), s. 226. Aktaran: Theodorus Wouterus Antonius de Wit, De onontkoombarheit van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt; mit einer Zusammenfassung in deutschen Sprache, Proefschr. Utrecht 1992, 234.

Spinoza'ya karşı yürütülen bu ateşli tartışmanın, Schmitt'in yakınları tarafından gizlenmek zorunda olmasını, bir kaç sayfa sonra kasıtlı olarak biraz mistik bir şekilde formüle edilen bir cümle göstermektedir. Schmitt, bu cümleyle edebi bir şekilde şunu ilan etmektedir:
"Ancak eğer kamusal iktidar gerçekten de kamusal olmak istiyorsa, bir halkın ruhu içten içe ilerleyen "gizemli bir yol" a girer. Böylece suskunluğun ve sessizliğin karşı gücü büyür".[37]

Öyleyse tüm bunlarla kastedilen, daha Hobbes'tan beri tohum halinde mevcut olan iç ve dış arasındaki antagonizmin Schmitt'e göre kaçınılmaz olması, yani tanrıyı temsil eden her kökensel devlet otoritesinin güçlendirilmesi denemesinin boşa çıkması mıdır? Ya da bu durum yazarın, Spinoza'nın ve/veya Hobbes'un gölgesinde saklamak istediği, gelecek kuşaklardaki iz sürücüler için bırakılmış gizli kalamayacak bir kalıntı mıdır? Söz konusu kalıntı, otoriter devlet, çoğulcu çıkar gruplarına bir kez daha yenik düşene kadar, yani Nazi devletinin çöküşünden sonra gelecek olan, toplumsal grupların söz konusu iktidar çokluğunu zirveye çıkaran çağa kadar gizli kalacak ve Schmitt'in umduğu gibi yok edilecek midir?

SPINOZA'NIN DEVLET KURAMINDA DEMOKRASİ VE LİBERALİZM

Schmitt, Spinoza'yı liberalizmin temel kuramcılarından biri olarak görmekle doğru bir gözlem yapmıştı, çünkü Spinoza, devletin kuramını ilk geliştiren kişiydi. O, toplumdaki ötekilerinin kuramını değil, aksine "toplumun devleti"nin kuramını (Staates der Gesellschaft) geliştirdi, ki bu, o zamana kadar pek az kabul gören bir modern toplum tasviriydi. Diğer yandan Spinoza, "tek bir ruhla hareket ediyormuş gibi olan kitle"ye dair kuramında, devlet egemenliğinin makamı olarak, tüm siyasal hükümdarlıkların kaldırılamaz olan demokratik temelini açığa çıkardı. Toplumun siyasal öz örgütlenmesinin biçimi olarak demokrasiye dair açık öncülleri de bunun sonucunda ortaya çıktı.

Schmitt, Spinoza'daki demokrasi kuramına dair öğenin arkasına düşmedi. Söz konusu öğe, daha sonra Sieyes'in halk egemenliğine ilişkin kuramında, dönüşen biçimde tekrar ele alınmıştı. Bu durum ise oldukça şaşırtıcı, çünkü Schmitt, Sieyes'in bu kuramı ile Spinoza'nın felsefesi arasındaki yapısal benzerlikleri kavramıştı. Sebep açık: Spinoza'nın siyasal olanın demokratik organizasyonu ve yurttaş özgürlüğünün devletsel-hukuksal yapısını birlikte düşünmesini, Schmitt stratejik siyasal bağlama uyduramaz, çünkü onun için liberalizm ve demokrasi özleri gereği ezeli düşmanlardır. Onların uzlaşmaz karşıtlığı ise, sadece ikisi beraber feodal rakibe karşı savaştıkları sürece gizli kalır[38] Burada, Spinoza'nın Rousseau'dan devraldığı söz konusu demokrasi kuramının transformasyonu bağlama çok daha iyi uyuyor. Spinoza, yurttaşlar arasındaki ilgi ve kanı farklılıklarını prosedür bakımından açıklarken ve böylelikle nötralize etmek isterken, Rousseau, volonté générale içinde bireysel özgürlük ve devlet iktidarı arasındaki tözsel özdeşliğin, sosyal ilişkilerin (mülkiyet) ve kanıların (religion civile) temel türdeşliği olmaksızın imkansız olduğunu öğretir.

Spinoza'nın liberalizm ve demokrasi karşıtlıklarının büyük ölçüde ötesine konumlanmış olan siyasal kuramı, Schmittyen kuramın temel ideolojik düzenlemelerini zorlar. Her iki kavramsallaştırma arasındaki hesaplaşma, bu yüzden bir sistematik içinde kavranılacak özel bir ilgi gerektirir. Eğer Schmitt'in iddia ettiği gibi demokrasi ve liberalizm arasında aşılamaz bir karşıtlık varsa, o zaman Spinoza'nın kuramının tüm tutarsızlığı kanıtlanabilir olmak zorundadır. Eğer Spinoza'nın kuramı bu noktada tutarlı ise de, o zaman tersine Schmittyen kuramın çelişkili olduğu düşünülmek zorundadır.

---

37 Carl Schmitt, Der Leviathan (bkz. dipnot 29), s. 94.
38 Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 4. Aufl. Berlin 1969, s. 13 ff.

1- Spinoza, bir halkın veya bir milletin tam ve iktidardan bağımsız öz yönetimini imkansız olarak görür, çünkü bu, tüm insanların aklın yönetimine uygun yaşamasını gerektirir, ki bunu Spinoza ütopya olarak adlandırmak ister. Bu nedenle, gerçekten de bir devletin halkının (Staatsvolkes) özsel türdeşliğini, kurucu koşul olarak gören ve bu koşulun erdemlilerin diktatörlüğünde değerden düşmesini istemeyen Rousseauculuğun her biçimi doğrudan reddedilir.

2- Diğer taraftan Spinoza'nın liberalizmi sınırlı bir doğaya sahiptir. İnsansal düşünce içindeki tutkuların sürekli baskısından, kitlelerin sosyal ve siyasal olarak uyumunu sağlayacak olan kolektif ideolojilerin (religio civilis) yönlendirilmesinin devam edecek olması çıkar. Böylelikle Spinoza'nın devrim kuramına ilişkin düşünceleri kendiliğinden gösteriyor ki, Spinoza, yurttaşların bilincini otoriter yollarla durdurmanın imkansızlığının farkındadır.

3- Spinoza'ya göre "herkesin birleşmiş iktidarı", siyasal iktidarın sınır durumu olarak parçalı hükümdarlığın her biçimini içten ve aşağıdan zorlar. Burada her yönetim biçiminin sahip olduğu ortadan kaldırılamaz demokratik temeller oluşur. Yurttaşların bilinci, yani "kendi bilinçlerinin öngördüğü şekilde yaşamaya" dair hedefleri –ve tabii diğer herkesi de bu bilince ("benim bilincim") uygun yaşamak zorunda olarak görmek- onları devlet eylemine karşı düşmanca tepki göstermeye iter. Spinoza'ya göre, özgürlük ve hükümdarlığın, kolektivist ve bireyci eğilimlerin bu çelişkili hali, hiç olmazsa kendi varlığını koruma gücünün çoğalması anlamında verimli kılınabilir. Bu ise ancak, devlet ve yurttaşların karşılıklı belirlenimi süreci içerisinde, devletin hareket gücü ve bununla beraber kapsamlı istikrar gereklerinin anayasal güvencesi olarak yurttaşların özgürlüğü genişletilirse - eyleme gücünün mümkün olduğunca çok, yurttaşlara yeniden dağıtılması yoluyla, yani bireysel öznel haklar biçiminde- gerçekleşebilir. Devlet iktidarı ve yurttaş özgürlüğü arasındaki bu kararsız denge ne demokrasi ne de saf liberalizmdir. Bu durum ise krize yatkındır ve gerilemeye karşı dirençli değildir. Devlet iktidarı ve yurttaş özgürlüğünün birbirine tekrar bağlanan kendiliğinden yükselişi, yapısal model olarak aynı zamanda alternatifsizdir de. Liberalizm ve demokrasinin karşı karşıya konuşu bu bakış açısından yeterli derecede gerçekçi olmasaydı, aksine soyut-ütopik bir düşünce olsaydı, o zaman bu iki örneğin antagonizmiyle kendi oyununu oynaması denemeleri haklı çıkmış sayılırdı. Schmitt'in -ve bugünkü siyaset kuramının- Spinoza'ya yönelik yapmış olduğu tarzda eleştiriler tartışılmaya muhtaç. "Carl Schmitt ve Baruch Spinoza" konusu ilk bakışta göründüğünden çok daha verimli görünüyor.

SPINOZA VE YENİÇAĞIN KANUNSUZLUĞU

İçkinliğin filozofu olarak, olgusal ve empirik olarak varolanın ötesinde bir dünyanın asıl gerçeklik olarak mevcut olmadığını düşünen Spinoza'nın bu düşünceleriyle Schmitt için siyasal teolojinin en radikal karşıtı olması, dolaylı olarak da olsa Schmitt'in 1976 tarihli *Siyasal Teoloji 2* adlı eserinin sonsözünde ifade edilir.[39] Schmitt tarafından yayınlanan bu son yazıda, Hans Blumenberg'in yeniçağın yasalılığına dair belirlemesine ilişkin bir tartışmaya girilir. Schmitt bu kitabında insanın özyetkisinin ilan edilmiş[40] olduğunu görür. Bu özyetkinin talebi ise, dünyanın ilkesel-ussal tanımlanabilirliği, teknik dönüşümü ve tüketilmesi[41] temelinde, yaratıcı ve kurtarıcı olan tanrıya dair Gnostik düalizm ve theodicee problemi ile kesin olarak vedalaşmaktır. "Dinsizleştirme dünyanın çok kutupluluğunun

39 Heinrich Meier, yakın zamanda bu metnin önemine değindi. (Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen in einen unbestimmten Begriff, Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Aegypten und Israel, Reihe Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen 52, München 1992, 7-19.)

40 Carl Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie, Berlin 1976, 114.

41 A.g.e. 125 f

sona ermesi anlamında bir siyasetsizleştirmeyi içinde barındırır": artık bu dünya dost ve düşman, tanrı ve şeytan arasındaki varoluşsal kararın kavga alanı değildir. O zaman Schmitt'in sorusu gereği, dünyanın tekrar yenilenmeye ihtiyacı olduğu düşüncesinin açıklamasını ve haklı çıkarılmasını nereden bulanabilir?[42]

Bu Blumenberg eleştirisinin Spinoza ile dolaylı ilişkisi, şu hatırlanacak olursa çok daha açık olur: Blumenberg için yeniçağı kuran yapısal kopuş, aşkın teolojinin "kendini varlığını koruma"ya dönüşmesinde yatar. Ve bu durumu Blumenberg, yeniçağ düşüncesi için paradigmatik bir durum olarak adlandırır.[43]

İnsanların ideal olarak tahayyül ettikleri bir dünya ve olduğu gibi olan dünya arasındaki fark artık gnostik düalizmden, düşüş ve kurtarma mitosunun ufkundan yola çıkılarak, yani Schmittyen anlamda varoluşsal, bir başka deyişle teolojik-siyasal açıdan bakarak açıklanamadığında ancak diğer yandan çöküş kuramının yarı-sekülerize olmuş biçimlerine, kökensel ilahlara geri dönüş idealiyle (muhafazakarlık) ya da ona paralel olarak, zorunluluk alanından özgürlük alanına nihai geçişe ilişkin ilerleme kuramıyla beraber (Marksizm) tüm tarih ereksellikelerine veda edildiğinde, Schmitt söz konusu iki biçimi de keskin bir şekilde yapısal izomorf olarak tanımlar: Eğer bu ideal olan dünya ile olduğu gibi olan dünya arasındaki fark, insanın doğanın bütünündeki konumu ve durumundan çok daha fazla kavranırsa ve sadece bu boyutta kuramsal ve pratik olarak çalışılabilir olduğu belirlenirse o zaman gerçekten de tüm siyasal teoloji dibe vurur. Schmitt, kendi konumu gereği oldukça tutarlı bir şekilde, gelecekteki yayınlara bakışıyla birlikte yazılan entelektüel günlüğü "Glossarium" adlı kitabında, 15.12.47 tarihinin altına şunu not eder: "Tanrı ve insanın herhangi bir zamanda birbirine bağlı olduğuna ve sinagogun tüm lanetlerinin aklandığına ilişkin olan küstah hakaret, 'sive' formülünde yatar; deus sive natura."[44]

O halde sonuç olarak şunu belirtmeliyiz: Schmitt, ezeli düşmanını çok doğru tanımlamıştır ve böylelikle o, siyasal düşünceye bugün Almanya'da bir kez daha arkasına düşülmesine vesile olacak bir işaret bırakmıştır.

Çeviren Toros Güneş Esgün

---

42 A.g.e. 20.

43 Hans Blumenberg, Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalitaet, Akademie der Wissenschftan und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes-und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1969, Nr II, Mainz 1970, 333-383.

44 Carl Schmitt, Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951, ed. Eberhard Freiherr v. Medem, Berlin 1991, s. 28. Öyle görünüyor ki, Yahudi kökenli bir filozof olarak Blumenberg, günümüzde, daha önce Spinoza'nın işgal etmiş olduğu konumu sahipleniyor.

Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi

Taner Yelkenci

Herkes tarafından kabul edilen bir önder çıkmadıkça sorunlar hep devam ediyor.[1]
Max Weber

Eğer pratik ve teknik sebeplerle halk yerine temsilcileri karar verebiliyorsa, aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir ve bu gerekçelendirme demokratik olmaktan çıkmaksızın anti-parlamenter bir Sezarlığı haklı çıkarabilir.[2]
Carl Schmitt

Bu yazı, modern devlet teorisi ile teoloji arasında bulunan ilişkiyi göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. İlk bölüm, devleti konu alan iki ayrı yaklaşımın, yani politik teoloji ve politik felsefenin gerilimli tarihini kısa bir şekilde özetlemeye çalışmaktadır. İkinci bölüm, özellikle Carl Schmitt'in görüşlerinden faydalanarak, sekülarizasyon sürecini politik yanıyla ele almayı hedeflemektedir. Son bölüm ise, liberalizmin çelişkili doğasını somut olarak gösterebilmek amacıyla, erken tarihli bir örneğe, Spinoza'ya (*Ethica* ve *Teolojik-Politik İnceleme*'ye)[3] odaklanmaktadır.

1 "Politik als Beruf", *Schriften zur Sozialgeschichte und Politik*, Stuttgart: Reclam, 1997, 305.
2 *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin: Duncker & Humblot, 1996, 42.
3 *Ethica*, çev. Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1979; *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost, 2008. Spinoza'nın adı geçen eserleri bundan sonraki kısımda *E* ve *TPİ* olarak kısaltılmıştır.

POLİTİK TEOLOJİ *CONTRA* POLİTİK FELSEFE

Romalı yazar Terentius Varro teolojiyi üçe ayırarak ele almıştı: *Theologia civilis*, *theologia fabularis* ve *theologia naturalis*. Bu tasnif Stoalılar tarafından yapılan tasnifin (*theologia politiké*, *theologia mythiké* ve *theologia kosmiké*) Latince versiyonudur ve sırasıyla politik teoloji, mitik teoloji ve doğal teoloji olarak tercüme edilebilir.[4]

Politik teoloji, yurttaşların birlikte yaşamalarını ve dolayısıyla politik bir topluluk oluşturmalarını mümkün hale getiren manevi temele işaret eder. Burada esas olan *polis*'in kutsal varlığıdır ya da politik iktidarın hukuk ve düzenini teminat altında tutan ilahi kaynaktır. Bu teolojinin terminolojisi büyük ölçüde *Kutsal Kitap*'tan beslenir ve bu nedenle en olgun ifadesini teolog veya din adamında bulur.

Mitik teolojinin dili ise poetiktir ve haliyle en yetkin ifadesini şairde bulur. Bu teoloji Tanrı veya tanrıları imgelere bezeyip anlatır; Onu ya da onları estetik bir biçimle tasvir edip herkes tarafından algılanmasını sağlar. Üslubu şiir, methiye ve ilahidir.

Doğal teolojiden anlaşılması gerekense fiziktir ve kolayca tahmin edilebileceği gibi filozofun sımsıkı örülmüş felsefi sisteminde ifade bulur. Bu teolojinin ayırtedici özelliği rasyonelliğidir. Kozmolojiyle beslenen bu türden bir teoloji duyusal verilere, imgesel tasarımlara ve renkli betimlemelere mesafeli yaklaşır ve dolayısıyla antropomorfizmden uzak soyut bir Tanrı anlayışına ulaşır.

Bu tasnif, politik teoloji ile doğal teoloji arasında köklü bir uyuşmazlığın var olduğunu ilk bakışta belli ediyor. Bu uyuşmazlığı din (vahiy) ile felsefe (akıl) arasında bulunan o eski uyuşmazlığın bir ürünü olarak görmek mümkün. "Felsefenin Tanrıya gizli isyanı".[5] Felsefenin ortaya koyduğu Tanrı anlayışının kitle tarafından sorunsuz bir şekilde benimsenmesi neredeyse imkânsızdır. Kitle, imgesel tasarımlara direnç gösteren şeyleri anlamakta güçlük çektiği için soyut bir Tanrı anlayışına geçit vermez. Felsefenin Tanrısı doğaya yönelik bilimsel bir ilginin ürünüdür ve bu nedenle insani özelliklerden (kısmen ya da tamamen) arınmıştır. Bu Tanrı, en uç durumda, yani insani özelliklerden tamamen arındığında doğayla birdir. *Deus sive natura*. Halbuki dinin ya da politik teolojinin Tanrısı insani özelliklerle donatılmıştır ve bu nedenle her şeyden önce irade sahibidir; O evreni yaratır, hukuk ve düzeni temin eder, adaleti sağlar, topluluğu gözetir, ödüllendirir, cezalandırır vesaire.

Din ile felsefe (dolayısıyla politik teoloji ile politik felsefe) arasında varolan bu uyuşmazlığın genel olarak bakıldığında İslam dünyasında çok daha belirgin olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. *Kur'an*, sadece imanın esaslarını tayin etmekle sınırlı kalmamış, daha işin en başından itibaren toplumsal ve politik yaşamı da düzenlemiştir. Vahiy, İslam'da öncelikle yasa ve hukuktur. Bu nedenle toplumsal hayatı ve politikayı temsil eden ilim felsefe değil, daha çok fıkıhtır. Yani söz sahibi olan filozoftan çok fâkihtir. Politik teoloji İslam dünyasında kuvvetli bir şekilde kök salmış ve otoritesini felsefeye dayatmıştır. Felâsifeye düşen ilk görev, vahiy ile akıl arasında herhangi bir çatışma olmadığını ilan etmek ve felsefeyi (dolayısıyla onun uzantısı olan politik felsefeyi) *Kur'an*'dan icazet alarak meşrulaştırmaktır.[6]

Felsefe çoğu zaman tehlikeli görülmüştür. Çünkü felsefe toplumsal varlığı ayakta tutan efsaneleri sarsabilir, politik topluluğu ve hukuki düzeni kollayan bireyselleşmiş bir Tanrı anlayışını (yani yasa koyan ve ona uyulup uyulmadığını gözeten Tanrıyı) yıpratabilir. Ortaçağda birçok filozof (mesela Maimonides veya İbni Rüşd) bu nedenle dinin açık/kamusal teolojisiyle felsefenin hakikat

4 Jan Assmann, *Herschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Frankfurt a/M: Fischer Taschenbuch, 2002,16-7.

5 Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim, 1999, 19.

6 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kurtoğlu, a.g.e., 19-59.

öğretisini keskin bir şekilde ayırmış ve bunların birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamıştır. Bu karşıtlığı aydınlanmış elit kesimle (hakikat) cahil kitle (kanaat) arasındaki bir karşıtlık olarak görmek de mümkündür. Kitlenin maddi olmayan gerçekleri kavraması zordur, bu nedenle insani özelliklerden yoksun soyut bir Tanrı kavramını (hakikati) kitlenin diline tercüme etmek imkânsızdır. Ancak felsefenin bu üstünlüğü, Aydınlanma'nın seküler-hümanist ideolojisi kök salana kadar, politik teolojinin varlığını ve önemini tehdit edebilecek bir kuvvete dönüşememiştir. Çünkü geleneksel toplumlar sanı ve dinsel kanaatler üzerinde yükselir. Bu tür toplumlarda beşeri ilişkileri kuran ve devamını sağlayan dinsel ideolojidir. İnsani özelliklerle donatılmış (ödüllendiren ve cezalandıran) bir Tanrı fikri ile sosyo-politik düzen arasında sıkı bir bağlantı vardır: "Tanrı olmadan iktidar olamaz ve iktidar olmadan da düzen olamaz".[7] Felsefe (hakikat) bu nedenle bizzat filozof tarafından geri çekilmiş ve kitleden uzak tutulmuştur. Bu durum hem felsefeyi hem de onun uzantısı olan politik felsefeyi gize ve esrara yaklaştırmış ve bu iki disiplini elit tabakaya seslenen ezoterik birer öğreti haline getirmiştir. Örnek:

> [F]ilozofların bütün bunları yeterince, hatta yeterinden de fazla bildiğini sanıyorum. Diğerlerine gelince, bu incelemeyi onlara önermek istemiyorum. Çünkü onda, hoşlarına gidebilecek bir şey bulunduğunu umut etmem için hiçbir neden yok. Gerçekten de, dine bağlılık görüntüsü altında insanların kucakladığı şu önyargıların zihne nasıl inatçı bir biçimde kazınmış olduğunu biliyorum. Sonra şunu da biliyorum: Yığınları hurafeden kurtarmak, korkudan kurtarmak kadar imkansızdır [...] Demek ki yığınları ve onlarla aynı duyguların tutsağı olanları, bu sayfaları okumaya davet etmiyorum. Dahası, alışık oldukları gibi onu tersine yorumlayarak kabalık etmektense ve bunda hiçbir yararları yokken başkalarına zarar vermektense, bu kitabı bütünüyle görmezden gelmelerini isterim.[8]

Özet: Politik teoloji ve politik(a) felsefe(si) aynı konu üzerinde çalışan ve bu nedenle rakip kabul edilebilecek iki ayrı disiplindir. Konu politikadır, yani devletin doğası ve işlevi, egemenliğin kaynağı, iyi bir yönetimin koşulları, politik eylemin ayırt edici özellikleri ve anlamı, adalet vesaire. Politik teoloji konuyu açıklarken kutsal metinden, yani vahiy, mucize, inanç ve itaatten (teslim olma) hareket eder. Politik felsefe ise açıklamalarını seküler bir temele, mesela akla, diyaloga, tartışmaya ve ikna sanatına dayandırır.[9] Bu rekabette politik teolojinin zamanla mağlup olduğu herkesçe bilinen bir gerçek. Politik teoloji özellikle Aydınlanma'yla birlikte sürekli mevzi kaybetmiş ve sonunda hümanizme teslim olmuştur. Günümüzde varlığını sürdürdüğüne tanık olmak tabii ki hâlâ mümkün. Radikal İslamcı hareketlerde, kurtuluş teolojilerinde, teologların bazı politik değerlendirmelerinde ve muhafazakâr politikacılarda izine rastlamak çok da zor değil. Ancak bir paradigma olarak, yani günümüzün politik olgu ve olaylarını değerlendirmede hâkim bir başvuru kaynağı olarak yaşamadığı kesin. Bu durum hiç şüphesiz modern politikanın bir zaferi olarak görülebilir. Genel kanaat, modern politik kurumlarımızın kutsallıktan arındığını telkin eder bize. İddia odur ki politik dünyayı kuşatan kavramlarımız teolojiden kurtulmuştur. Teolojiyle bağını koruyan politik olgu ve olaylara hâlâ rastlanıyor olması bu durumda temelli bir değişiklik yaratmaz. Bu tür olgular çoğu zaman anakronik ve hatta patolojik birer unsur olarak değerlendirilir. Politik teolojinin günümüzde arızi veya istisnai bir konuma sahip olması zeminini ve dolayısıyla meşruiyetini büyük ölçüde kaybettiğini gösterir. En azından genel kanaat ağırlıkla bu yöndedir.

---

7 Bkz. Assmann, *Herschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, 17-20.
8 *TPİ*, Giriş, 51.
9 Aykut Çelebi, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme", *Defter*, 42. Sayı, Kış 2001, 116.

TEOLOJİ VE MODERN DEVLET TEORİSİ (KAMU HUKUKU)

Carl Schmitt'in o çokça bilinen meşhur sözü şöyle: "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır".[10] Bu söz yukarıda bahsedilen genel kanaati sarsar ve hesapları altüst eder. Çünkü modern politik kavramlarla teolojik kavramlar arasında sanıldığı gibi köklü bir fark değil, aksine benzerlik ve süreklilik bulunduğunu ifade eder. Schmitt'in ifadesinde sözü edilen bu benzerlik ve süreklilik sadece tarihsel olarak değil, aynı zamanda yapısal olarak da anlaşılmalıdır: "Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil [...] bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir".[11] Teoloji ve felsefe arasında tespit edilen bu yapısal benzerlik Aydınlanma'nın seküler politik felsefesini boşa çıkarır. Teoloji, modern politik kavramların doğasına kazılıdır. Bu nedenle teolojiden (dinden) tamamen kurtulmuş modern bir politik felsefe (özgürlük) üzerinde ısrar etmek boşunadır. Politik teoloji, seküler politik terminoloji içinde gizli bir biçimde yaşamaktadır. *Kriptoteoloji*.[12]

Modern politikaya karşı gösterilen bu tepki hiç şüphesiz yeni değil. "Boşunalık" üzerine vurgu yapan bu türden muhafazakâr bir tepkiyi Restorasyon'un fikir babalarında da görmek mümkündür. Schmitt'in *Politik Teoloji* adlı eserinde ayrıcalıklı bir konuma sahip oldukları için Bonald, de Maistre ve Donoso Cortés gibi Katolik devlet düşünürlerini özellikle anmak gerekir. Bu düşünürler, toplumu kökten değiştirmek için atılmış radikal adımların aslında her zaman boşa çıktığını, değişimin her halükârda yüzeysel, yapay, dolayısıyla temelsiz kaldığını iddia etmiştir. Devrimci hareketleri hafife alan böyle bir muhafazakârlığın kötümser bir vizyonla bütünleşebileceğini ifade etmek gerekir: Takdir-i İlahi, kendi sonsuz kudretiyle rekabet eden insanların sadece iradelerini boşa çıkarmakla yetinmeyecek, onların ümit ve niyetleriyle acımasız bir şekilde alay da edecektir. Yani toplumu harekete geçiren devrimci hareketler tam aksi sonuçlara yol açacaktır; özgürlüğe ulaşma çabaları toplumu köleliğe sürükleyecek, demokrasi ümidi ise oligarşi ve tiranlığa neden olacaktır.[13]

Bu karşı-devrimci geleneğin XX. Yüzyılda bıraktığı etkiyi Schmitt'in modern devlet analizinde görmek mümkündür. Schmitt'in başarısı, erken dönem modern politik düşünürleri titiz bir şekilde okuması ve satır aralarında ifade edilmiş sözlere odaklanarak çarpıcı bir egemenlik tanımına ulaşmış olmasıdır. Egemenliğin (modern devletin temel niteliğine ve ayırt edici özelliğine işaret eden başat kavramın) Jean Bodin'den itibaren değişmeden kalan hakim tanımı şöyledir: "Egemenlik kavramı, devletin mutlak ve sürekli iktidarını içerir [...] Egemenlik, en yüksek emretme kuvveti anlamına gelir".[14] Ancak bu tanım egemenliğin kim tarafından ve nasıl kullanıldığı hakkında neredeyse hiçbir fikir vermediğinden soyut ve biçimsel kalmaktadır. Tanım bu haliyle monarkın mutlak egemenliğinden milletin plebisiter-demokratik egemenliğine kadar birçok farklı somut-tarihsel politik iktidarı aynı anda kuşatabilir. Bu nedenle gerçeğe değil, daha çok totolojiye, spekülasyona ve

---

10 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört ölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2002, 41.

11 A.g.e., 41.

12 Bkz. Henning Ottmann, "Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie mann die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann", *Der Begriff der Politik: Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, der. Volker Gerhardt, Stuttgart: Metzler, 1990, 176-8.

13 Bkz. Albert O. Hirschman, *Gericiliğin Retoriği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim, 1994, 24,30 ve 55. Hirschman, muhafazakârlığın politik tepkilerini üç ayrı dönemi hesaba katarak ayrıntılı bir şekilde ele almış ve bu tepkilerin "aksi tesir tezi", "boşunalık tezi" ve "tehlikeye atma tezi" olmak üzere üç ayrı başlık altında toparlanabileceğini göstermiştir.

14 Jean Bodin, *Über den Staat*, çev. Gottfried Niedhart, Stuttgart: Reclam, 2005, 19.

manipülasyona uygun bir ifadedir. Halbuki Schmitt'in tanımı daha somut bir çözümlemeye olanak tanır: "Egemen, olağanüstü hale karar verendir".[15] Bu tanım olağanüstü hal ve somut kararı belirleyici bir konuma getirir ve böylece mutlak ve en üstün/yüksek kudret üzerine sarf edilen muğlak ifadeler elenir. Olağanüstü hal egemenliğin gerçek zeminidir; karar egemenliğin açık bir şekilde görünmesini sağlayan somut fiildir. Egemenliğin bu iki asli unsuru, aşağıda görüleceği gibi, modern politik teori ile teoloji arasında bulunan yapısal akrabalığın görünmesini mümkün hale getirir.

Schmitt'in egemenlik ve karar arasında bulunan yakın irtibata olağanüstü hali kurucu bir unsur olarak dahil etmesinin nedeni, temyiz edilemeyen son kararın gerçek anlamıyla ancak olağanüstü halde beliriyor olmasıdır. Olağan dönemde verilen bir karar, mevcut hukuki sistem içinde yer aldığı için, yani anayasal bir yetkiye dayandığı için kurucu bir konuma sahip değildir. Halbuki olağanüstü hal ilanı/kararı kurucu bir konumda bulunur: "[O]lağanüstü halde hukuk devleti anlayışına uygun bir yetkiye yer yoktur [...] Burada karar, hukuki normdan ayrılır ve otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar [...] Normatif açıdan bakıldığında, karar, bir Hiç'ten doğmuştur".[16] Yani olağanüstü hal için verilen karar, kelimenin gerçek anlamıyla karardır; egemenliğin esaslı göstergesidir. Egemen, olağanüstü hale karar veren, sıkıyönetimde alınması gereken önlemleri tayin eden ve böylece anayasal (hukuki) düzeni ve politik birliği (devleti) yeniden kuran kişidir. Schmitt'in ısrarlı bir şekilde "kişi"ye işaret etmesi boşuna değil. Ona göre, olağanüstü halin belirleyici bir öneme sahip olması, karar veya emrin, yani egemenliğin (politik birliğin) son kertede kişisel bir özneye dayandığını gösterir. "Tabiyet bakımından emir, hak ve güç, iktidarların değil, kişilerin belirtileridir".[17] Bu durum, liberal-parlamenter argümantasyonu zorlayacak ters bir sonuca kapı aralar: Kişi ya da diktatör, modern hukuki sistemin/devletin (politik birliğin) mantıksal ve sistematik bir gereğidir. Pejoratif anlamıyla kullanılışına aşina olduğumuz diktatörlük kavramı, aslında modern devlet ve anayasa öğretisinin merkezi bir unsurudur.[18] Hukuki düzen egemenin (kişi ya da diktatörün)

---

15 Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört ölüm*, 13.

16 A.g.e., 14, 20 ve 36.

17 Hobbes'tan aktaran Schmitt, a.g.e., s. 38; ayrıca bkz. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin: Duncker & Humblot, 1993, 14.

18 Bkz. Schmitt, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankes bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin: Duncker & Humblot, 2006, 1. Baskıya Önsöz (XIII-XX); Marksist politik literatür, *burjuva diktatörlüğü* ve *proletarya diktatörlüğü* kavramlarını sıkça dile getirerek, dolaylı da olsa Schmitt'in yukarıdaki iddiasına kuvvetli bir destek verir. Bu gelenekte proletarya diktatörlüğünün özellikle "geçiş aşaması"nı karakterize eden bir politik birlik olarak tanımlanmış olması, olağanüstü hal üzerine yapılmış bir vurgu olarak değerlendirilebilir. Ancak hayati öneme sahip bir nüans gözden kaçırılmamalıdır: Marksist politik terminolojide diktatörlük kişiye değil, devletin sınıfsal temeline işaret eder (bkz. Otto Kirchheimer, "Marxismus, Diktatur und Organisationsform des Proletariats", *Funktionen des Staats und der Verfassung: Zehn Analysen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1972, 100-01). Buna göre burjuva diktatörlüğü, özel mülkiyet rejimini muhafaza eden, dolayısıyla burjuvazinin sınıfsal çıkarlarını gözetip kollayan bir politik örgütlenme biçimidir. Proletarya diktatörlüğü ise tam tersi, yani mülkiyeti ortadan kaldıran ve böylece proletaryanın sınıfsal çıkarlarına göre şekil alan bir politik örgütlenmedir. Her ikisinin de diktatörlük olarak adlandırılmış olması, sınıfsal temellerine tehdit oluşturabilecek örgütlenmeleri yasaklamış olmalarından kaynaklanır. Burjuva demokrasilerinde komünist partilerin faaliyetlerine izin verilmesi durumu değiştirmez. Bu partiler, özel mülkiyet rejimini tehdit edebilecek kuvvete eriştiklerinde (olağanüstü hal ilanını zorunlu kılan koşullarda) yasaklanırlar. Aynı şey proletarya diktatörlüğü için de geçerlidir. Olağan koşullarda her iki diktatörlük de demokratiktir; sınıfsal temeli tehdit etmemek şartıyla, farklı görüş ve ifadelere izin verilir. Stalin'in farklı fikir ve ifadeleri bastırmış olması, deyim yerindeyse olağanüstü hali sürekli hale getirmiş olması, ilk bakışta proletarya diktatörlüğünün demokratik olamayacağını düşündürebilir. Fakat aksini düşünmek için Ekim Devrimi'nin baş mimarlarından birine kulak vermek yeterli: "Bolşevik partinin iç rejimi *demokratik merkeziyetçilik* yöntemiyle belirlenmişti. Demokrasi ve merkeziyetçilik kavramlarının bir arada kullanılması hiçbir çelişki tanımaz. Parti [olağanüstü halde T.Y.] kendi dışındakilerle arasındaki sınırları çizmeye azami dikkati gösterirken, kendi bünyesine dahil olanların da parti politikasının belirlenmesinde gerçek bir hakka sahip olmalarına özel önem veriyordu (...) Bolşevizmin hiziplerin varlığıyla uzlaşmazlığını ileri süren mevcut doktrin, fiiliyatın yadsınmasıdır. Bu bir çöküş dönemi efsanesidir. Bolşevizmin tarihi gerçekte bir hizip mücadeleleri tarihidir (...) Eğer demokratik Sovyetler günümüze kadar [olağan halde T.Y.] güçlerini ve

kararından doğar; bütün yasalar son kertede egemene atfedilir; atıflar egemenin yasayla sınırlandırılamayan nihai kararında/emrinde son bulur.[19]

Kamu hukukuna sinmiş olan bu diktatoryal unsur, olağanüstü hale yakından bakıldığında ve onun müphem konumu dikkate alındığında tespit edilebilir. Şöyle ki; Olağanüstü halin mevcut hukuki sistem içinde sorunsuz bir yer işgal etmesi mümkün değildir. Kamu hukuku tarafından en fazla istisnai bir durum olarak, yani hukuki biçime direnen, dolayısıyla tam olarak kuşatılamayan ve açıklanamayan bir durum olarak değerlendirilebilir. Ancak kaos ya da anarşi ile özdeş olduğu da söylenemez, zira mevcut hukuk tarafından "devletin varlığını tehdit edebilecek tehlikeli bir durum" olarak görülmüş ve tanımlanmıştır.[20] Olağanüstü hal, yaşam ile hukuk arasında yer alan, dolayısıyla kesişme noktası ya da ortak payda olarak kavranması gereken bir bölgeye işaret eder. Başka bir deyişle sınırdır, yani ne sadece yaşam (savaş) ne de sadece hukuktur (barış) ya da hem yaşam hem hukuktur. Paradoks: Modern egemenlik, bir türlü "ehil hale getirilemeyen vahşi bir iktidar bölgesine" sahiptir. Üstelik bu "kör nokta" onun asli ve kurucu unsurudur.[21] Bu durum egemenin konumuna da açıklık kazandırır: Egemen, kör noktayı işgal eden kurucu iradedir. Ne tam olarak hukukun içinde ne de dışındadır ya da hem içinde hem dışındadır.[22] Egemen nihai atıf noktasıdır; kararıyla hukuki düzeni mümkün hale getiren aşkın koşuldur. Egemene ait bütün bu özellikler, modern devlet teorisine (kamu hukukuna) temel oluşturan egemenlik kavramının doğası gereği teolojik bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Egemene atfedilen niteliklere bakmak yeterli; neredeyse Tanrınınkilerle birdir.

> Imiter les décrets immuables de la Divinité [değişmez tanrısal hükümlerin taklidi], devletin hukuki yaşamının, XVIII. Yüzyıl rasyonalizmi tarafından derhal akla yakın bulunan idealiydi. Bu ifadenin yer aldığı Rousseau'nun Économie politique başlıklı makalesinde, teolojik kavramların, özellikle egemenlik kavramı söz konusu olduğunda politize edilişi, siyasi yazılarının erbabının gözünden kaçmayacak

bağımsızlıklarını, devrimin ilk yıllarındaki düzeyde bir baskı ve şiddete başvurarak koruyor olsaydılar, bu bile bizi yeterince ciddi bir biçimde kaygılandırmalıydı" (Lev Davidoviç Trotskiy, *İhanete Uğrayan Devrim*, çev. Kolektif, İstanbul: Alef, 2006, 130-1 ve 142).

19 Hukuki bir sistemin nihai bir atıf noktasına dayanmak zorunda olduğunu ileri süren bir tek Schmitt değildir. Hukuki pozitivizmin en önemli temsilcilerinden biri olan Hans Kelsen bu nihai atıf noktasının "temel norm"dan oluştuğunu ileri sürer: "Temel norm, saf hukuk öğretisi nezdinde hipotetik bir zemin meydana getirir. Bu normun geçerli kabul edilmesi, ona dayanan hukuki düzeni de geçerli kılar (...) Hukuki düzeni kuran tüm olgu ve olaylar, normatif anlamlarını sonuç olarak bu normdan alır (...) Ampirik materyalin (...) hukuki normlardan oluşmuş bir sistem oluşturabilmesi, ancak temel norm ile mümkün olabilir (...) Temel norm (...) yasa koymanın ve bütün hukuki muhakemenin koşuludur" (Kelsen, *Reine Rechtslehre: Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, yay. Matthias Jestaedt, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 77). Buna karşılık Schmitt, hukuki bir kuralın, biri biçim/norm ve diğeri karar/emir olmak üzere birbirine indirgenemeyen iki farklı öğeden oluştuğunu ve (özellikle olağanüstü halde, yani devletin özünü ilgilendiren nihai mercii sorununda) belirleyici olanın karar olduğunu ileri sürmüştür: "Her somut hukuki karar, içerik açısından bir kayıtsızlık unsuru içerir, çünkü hukuki sonuç en ince ayrıntısına kadar kendi öncüllerinden türetilemez ve karar vermenin zaruri olması olgusu, bağımsız ve belirleyici bir unsur olarak kalır" (Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 35); ayrıca bu konuda bkz. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 20-24.

20 Bkz. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s.14; ayrıca bkz. Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2005, 9-10.

21 Susan Buck-Morss, *Rüya Alemi ve Felaket: Doğu'da ve Batı'da Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2004, 17.

22 Ehil hale getirilemeyen bu vahşi iktidar bölgesinin (kör noktanın) sınıfsal bir belirlenime sahip olduğu söylenebilir. Sınıf mücadelesi, yasal ve yasal olmayan uygulamaların bir bileşimidir. Yani tek başına ne yasal ne de yasadışıdır. Egemenin kararı, bu mücadeleyi geçici olarak bastırır ve böylece hukuki düzeni mümkün hale getirir. Bu durum, diğer sonuçları bir yana, egemenliğin/devletin hiçbir zaman tam olarak resmen-hukuken tanımlanamayacağını gösterir. "Sınıf egemenliğinin ve dışa karşı savaşın örgütlenmesi olarak devlet, hukuksal yorumlanmaya ihtiyaç duymadığı gibi buna kesinlikle olanak da tanımaz" (Evgeny B. Paşukanis, *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, çev. Onur Karahanoğulları, İstanbul: Birikim, 2002, 141).

kadar çarpıcıdır. Boumty [...] ["Rousseau, egemene, filozofların Tanrı için uygun buldukları fikri yakıştırmıştır: O istediği her şeyi yapabilir; ama kötülük isteyemez"] vb. demektedir. Atger [...] monarkın, XVII. Yüzyıl devlet kuramında Tanrı'yla özdeşleştirildiğini ve devlet içinde, kartezyen sistemin tanrısının dünyadaki konumuna son derece benzer bir konuma sahip olduğunu fark etti: [...] ["Prens, devletin doğasında var olan bütün özellikleri bir tür sürekli yaratım yoluyla geliştirir. Prens, siyasi dünyaya aktarılan kartezyen Tanrı'dır"] [...] Bir seferinde Descartes'ın Mersenne'e yazdığı gibi: [...] ["Doğadaki bu yasaları yapan Tanrı'dır, tıpkı kralın kendi krallığındaki yasaları yaptığı gibi"]. XVII. ve XVIII. yüzyıl, bu tasarımın [tek egemen düşüncesi ç.n.] hakimiyeti altındaydı [...] Dünyanın mimarı aynı zamanda yaratıcı ve kanun koyucudur, yani meşrulaştırıcı otoritedir. Fransız Devrimi'ne kadar tüm Aydınlanma Çağı boyunca böylesi bir dünya ve devlet mimarı, "législateur" [kanun koyucu] olarak adlandırılmıştır.[23]

Kadir-i mutlak Tanrı ve her şeye muktedir yasa koyucu arasında tespit edilen bu benzerliğe başka benzerler eklemek mümkündür. Schmitt ilaveten şunları da sayar: Mono-teizm ve mon-arşi, mucize ve olağanüstü hal, doğa yasasına bağlı olmayan Tanrı ve *princeps legibus solutus* (hükümdar yasalara bağlı değildir), *creatio ex nihilo* (yoktan var etmek) ve egemen(in) kararı(). Benzerler çoğaltılabilir:[24]

TEOLOJİK	POLİTİK
Yaratıcı	*Législateur* (yasa koyucu)
İsa	Monark
Tanrının mutlak kudreti	Mutlak egemenlik
Lütuf	Özel/genel af
Tanrının yanılmaz iradesi	Yanılmayan *volonté générale*
vox Dei (Tanrının sesi)	*vox populi* (halkın sesi)
Kıyamet günü	Devrim
Kutsal metin	Anayasa
Dogma	Değişmez temel hüküm/değer
Kutsal üçlük (teslis)	Kuvvetler ayrımı
	Üç temel değer (Özgürlük-Eşitlik-Kardeşlik)

Kriptoteolojiye işaret eden yazarlar muhafazakârlarla sınırlı değildir. *Sezarizm/karizmatik otorite* (M. Weber) ve *Bonapartizm* (K. Marx) kavramlarıyla zımnen aynı olguya göndermede bulunulur. M.

23 Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 49-51.

24 Bkz. Ottmann, "Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie mann die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann", 187.

Bakunin'in ifadesi hiç şüphesiz en açık olanıdır: *Tanrı ve Devlet*. Bütün bunlar modern politik birliğe (devlete) hayat veren kavramların teolojik bir temel üzerinde yükseldiklerini düşündürür. Schmitt'e göre politik düzen aşkınsal bir deneyime dayanır; bu dayanaktan yoksun bir politik birlik (devlet) kurmak imkânsızdır.[25]

Bu önemli tespit aynı zamanda sert bir liberal-parlamentarizm eleştirisine de kaynak oluşturmuştur. Schmitt, liberalizmin soyut ve biçimsel eşitlik idealini küçümseyici ifadelerle eleştirmekten çekinmemiştir. Hedef esas olarak liberal kozmopolitizmdir: Soyut "insan" kavramından beslenen ve evrensel bir "insanlık" ülküsüne işaret eden bu dünya görüşü politikaya yetenekli değildir. Dahası politik birliğe karşı tehdit oluşturur. Farklılıkları törpüleyerek eşit hale getiren kozmopolit (hümanist) tasavvur parlamentarizmin temel ilkelerini çürütür. Kamusallık ve müzakere esasına dayanan, tartışarak hükümet eden, yani doğru ve adil olana fikir mücadelesiyle (ikna sanatıyla) ulaşan temsili sistem, çoğunluğu hedefleyen pragmatik uygulamalara teslim olur ve yozlaşır. Liberalizm (modern kitle demokrasileri) parlamenter düzenlemeleri formaliteye dönüştürür; parlamento çıkar mücadelelerine sahne olur, kriz olağan hale gelir, dokunulmazlıklar suiistimal edilir, temsil kaidesi anlamsızlaşır, manipülasyon teknikleri hızla gelişir, kamuya açık olmayan gizli görüşmeler giderek belirleyici olmaya başlar vs. Parlamentarizm (müzakere), bu koşullar altında, egemenliğin önünde engel oluşturan (kararı geciktiren veya engelleyen) ve dolayısıyla politik birliği (devleti) tehdit eden bir kuruma dönüşür. Yaşanan bu kan kaybı günümüzde de çok açık bir şekilde gözlenebilir ve çoğunlukla yapıldığı gibi, parlamentarizme dışarıdan musallat olmuş bir hastalık olarak, yani parlamenter ilkelere halel getirmeyen telafisi mümkün bir durum olarak değerlendirilir. Halbuki Schmitt, bütün bu olumsuzlukları, liberal parlamentarizmin (kitle demokrasilerinin) kendi bünyesinden türeyen kötü bir hastalığın sonuçları olarak görmüştür.[26]

> Salt pozitivist zihniyetin mantığı, o zamandan beri siyasi tasavvurlara da sızmakta ve Aydınlanma Çağı sırasında hâlâ hüküm süren ve özü itibarıyla hukuksal ve ahlaksal olan zihniyeti defetmektedir. Bir hukuk kuralının genelgeçerliliği, istisnasız olarak geçerli olan doğa kanununa uygunlukla özdeşleştirilmektedir. Deist dünya görüşünde, dünyanın dışında da olsa büyük çarkın makinisti olarak kalmış olan egemen bir kenara atılır. Çark şimdi kendiliğinden dönmektedir (...) XIX. Yüzyılda her şey, giderek artan bir şekilde, içkinlik tasavvurlarının hakimiyetine girecektir.[27]

Yukarıda bahsedilen "içkinlik tasavvuru"na en önemli felsefi dayanaklardan birini sunan, ayrıca sınırsız/sonsuz bir çarkı ya da aygıtı demokratik örgütlenme biçiminin doğal temeli olarak ele alan en önemli isimlerden bir tanesi de hiç şüphesiz Benedictus de Spinoza'dır (1632-1677).

POLİTİK TEOLOJİ VE SPINOZA

Tanrı ve Geometri. XVII. Yüzyıl felsefesine hakim olan disiplin matematiktir. Daha doğrusu geometri. Esas olan kesinliktir. Başta Descartes olmak üzere birçok düşünürde bu durum açık bir şekilde görülebilir. Dönemin rasyonalizmine göre, gerçekliğin yapısına hakim olan ilişkiler, geometrik düzende geçerli olan ilişki ve yasalarla aynıdır. Bu nedenle, *prima philosophia*'nın temel kavramları aksiyo-

25 Claus Heimes, *Politik und Transzendenz: Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Berlin: Duncker & Humblot, 2009, 123 ve 126.

26 Bkz. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin: Duncker & Humblot, 1996, 23.

27 Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 51-2.

matik tarza uygun bir şekilde yeniden düzenlenmiş, kavramlarla uyum içinde duran kesin sonuçlar ise mantık ve çıkarım yoluyla elde edilmiştir. Spinoza, bu felsefi eğilime dahildir.[28] Dahası en radikal temsilcilerinden bir tanesidir. Zira sadece metafiziği değil, devlet ve hukuk felsefesini de geometrik esaslara uygun bir şekilde ele almıştır. Aksiyomatik düzenlemenin bu alt disiplinlerde açık bir şekilde görülemiyor olması durumu değiştirmez. "Geometrinin ruhu" Spinoza'nın bütün eserlerinde hep iş başında bulunur.[29]

Spinoza'nın ontolojik sistemine temel oluşturan kavram Tanrıdır. "Tanrıdan mutlak sonsuz varlığı, yani her biri ezeli ve ebedi özü ifade eden sonsuz sıfattan oluşan tözü anlıyorum".[30] Bu tanımda teolojiyi rahatsız edebilecek pek bir şey bulunmadığı açıktır. Fakat durum bir sonraki aşamada, yani tanım tutarlı sonuçlarıyla bütünleşmeye başladığında değişir. Çünkü Spinoza, Tanrının sonsuz sıfatlarını sayarken düşünceyle birlikte mekanı da anar ve dolayısıyla ezeli ve ebedi varlığın aynı zamanda cisimsel bir varlık olarak da düşünülmesi gerektiğini ileri sürer.[31] Sadece bu kadar değil. Önermeler aynı zamanda Tanrının "yalnızca kendi doğasının yasalarına göre davrandığını", dolayısıyla "irade" sahibi bir varlık olarak anlaşılamayacağını ortaya koyar. "İradeye özgür değil ama ancak zorunlu bir neden denebilir. [...] *Ek 1.* Bundan ilk olarak Tanrının irade özgürlüğünden davranmadığı çıkar".[32] Geleneksel Tanrı tasarımının bu önermelerle tasfiye edildiği çok açıktır. Düşünce ve mekân sıfatıyla üretilmiş tüm sonlu varlıkların aslında "iradeyle yaratılmış" birer eser olarak değil, aksine "zorunluluğunun doğal bir ürünü" olarak anlaşılmaları gerektiği söylenmektedir. "Şeyler Tanrı tarafından üretilmiş olduklarından başka hiçbir yolda ve başka hiçbir düzende üretilemezlerdi. *Kanıtlama.* Tüm şeyler Tanrının verili doğasından zorunlu olarak doğmuşlar (Ö16) ve onun doğasının zorunluluğundan belli bir yolda var olmaya ve eylemeye belirlenmişlerdir (Ö29) ".[33]

Spinoza'nın metafiziğinde zorunluluğa vurguda bulunulmuş olması önemlidir. Çünkü bu vurgu, Tanrı (töz) ile onun sonlu ifadeleri arasındaki ilişkinin bir *türeme* ya da *yayılma* olarak kabul edilemeyeceğini gösterir. *Ethica*, Neo-platoncuların Tanrı kavramına yabancıdır. Mekan ya da düşünce sıfatıyla var olan sonlu şeyler, kaynaktan yayıldıkça zayıflayan ışık huzmelerine göre düşünülemez.[34] Tanrının zorunlulukla özdeşleştirilmiş olması, sonsuz varlığıyla sonlu ifadeleri arasında hiyerarşik bir düzenleme yapılamayacağını anlatır. "Her tekil şey ya da sonlu olan ve belirli bir var oluşu olan her şey, kendisi de sonlu olan ve belirli bir var oluşu olan bir başka neden tarafından var olmaya ve eyleme belirlenmedikçe var olamaz ve eyleme belirlenemez. Bu neden de kendisi sonlu olan ve var olmaya ve eyleme belirlenen bir başka neden tarafından olmadıkça var olamaz ve eyleme belirlenemez. Bu sonsuza dek böyle gider".[35] Sonlu tavırların (yani fikir ve cisimlerin) ancak birbirleri tarafından koşullandırılabiliyor olmaları, sonsuza kadar sürüp giden bu etkileşim ağının esas belirleyici olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, her şey birbirine bağlıdır ve ancak bu bağlılık içinde tanımlanabilir. Her şey bedenlerin ve fikirlerin birbirlerini etkileyip karışmalarıyla olup biter. Bu durum, Spinoza'da töz, sıfat ve tavır arasında kurulan ilişkinin hiyerarşik bir örgütlenme tarzı olarak düzenlenmediğini gösterir. Tanrının bu ilişkiler ağından bağımsız ve aşkın bir varlığı yoktur. "Tanrı

---

28 Spinoza'nın yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Savaş Ergül, "Spinoza Felsefesinde Yöntemin İşlevi", *Felsefelogos*, 35-36. Sayı, 2008, 43-55.

29 Bkz. Wolfgang Röd, "Spinozas Staatsphilosophie und der Geist der Geometrie", *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza: Vorträge des 6. Internationale Kongresses der Spinoza Gesellschaft*, der. Marcel Senn ve Manfred Walther, Zürich: Schulthess, 2001, 173-4.

30 *E* BI T6.

31 Bkz. *E* BII Ö2.

32 *E* BI Ö32.

33 *E* BI Ö33.

34 Bkz. Pierre-François Moreau, *Spinoza: Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, çev. Rolf Löper, Frankfurt a/M: Fischer, 1994, 51-4.

35 *E* BI Ö28.

tüm şeylerin geçici değil ama içkin nedenidir".[36] Dolayısıyla kendisi sonsuza kadar sürüp giden bu ilişkiler ağıyla özdeştir. *Deus sive natura. Ethica*'nın satırları arasında dolaşan Tanrı, işleyen ve uygulama halinde olan sonsuz bir üretim kudretidir.[37] Spinoza'nın geometrik esaslara göre düzenlenmiş metafiziği, bu itibarla *theologia naturalis*'in en radikal ifadelerinden biridir.

Theologia civilis, mutlak monarşi, kısaca önyargı (hurafe). Aklın doğal ışığıyla inşa edilen böyle bir tasavvurun imgesel tasarımlarla (başta geleneksel Tanrı imgesiyle) bir arada duramayacağı açıktır. Nitekim Spinoza, kanaat ya da hayal gücüne dayanan yetersiz/upuygun-olmayan (*inadaequata*) fikirleri, akla dayanan yeterli/upuygun (*adaequata*) fikirlerden kesin bir şekilde ayırmış ve aralarında hiçbir ilişki kurulamayacağını ileri sürmüştür.[38] *TPİ*, genel olarak bakıldığında, upuygun fikirlere dayanan rasyonel/eleştirel bir *Kutsal Kitap* tefsiridir.[39] Bu tefsir, imgelere, metaforlara, analojilere, gizemli ifadelere ve renkli tasvirlere dayanan geleneksel teolojik tefsirlerden tamamen farklıdır. Spinoza, bu eserinde, başta peygamberlik, vahiy ve mucize olmak üzere birçok konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alır; ama sadece *Kutsal Kitap*'ın sınırları içinde kalarak, yani ona ne fazlasını ne de eksiğini söyleterek. Amaç, *Kutsal Kitap*'ı tıpkı doğayı ele alır gibi almak, yani onu hayallerden ve önyargılardan kurtarmak, böylece doğru (tanrısal) anlamına asıl haliyle ulaşmaktır.

> Öyleyse, eski dinden geriye dışsal ibadetten (onunla sıradan insan Tanrı'ya tapınmaktan çok, sanki ona dalkavukluk ediyor) başka hiçbir şey kalmamasına ve inancın da bönlükten, öyargılardan başka şey olmamasına şaşmamak gerekiyor. Hem de ne önyargılar? İnsanları akıllı varlıklardan vahşilere dönüştüren, her insanı kişisel yargısına özgürce başvurmaktan alıkoyan, anlama yeteneğinin ışığını bütünüyle söndürmek için kasıtlı olarak icadedilmişe benzeyen önyargılar... Yüce Tanrım! Dine bağlılık ve din saçma gizlerden ibaret olmuş. Aklı aşağılayan-

36 *E* BI Ö18.

37 Bkz. Ulus Baker, "Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık", *Yüzeybilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009, s. 21; Baker, "Spinoza: Hayatın Geometrisi", a.g.e., 32.

38 Fakat bu durum, Spinoza'nın upuygun olmayan fikirleri basitçe hiçlik ya da boşluk olarak bir kenara bıraktığı anlamına gelmez. Aksine, bu türden fikirleri nesnel bir şekilde açıklamış olması, toplumsal açıdan taşıdıkları önemi sürekli göz önünde bulundurduğunu gösterir. Spinoza'ya göre yanılsamanın (upuygun olmayan fikirlerin) kaynağı öznel (psikolojik) değil, nesneldir. Hayal gücünü harekete geçiren imgeler, bedenlerin karşı karşıya gelmeleri ve birbirlerini etkilemeleriyle üretilir. Başka bir deyişle, imgesel tasarıma dayanan bir bilgi, bir bedenin başka bir beden üzerinde bıraktığı maddi izle, mesela işaret ya da imgelerle üretilmiş fikirlerden oluşur. Etkiye maruz kalan bedende neşe ve keder duyguları uyandıran bir bilgi türüdür. Bedensel karşılaşmalara eşlik eden ve duygularda dalgalanmaya neden olan fikirlerle meydana getirilmiştir. Bu haliyle, günlük hayat içinde biçim kazanan ve onun ritmine (tekrara ya da alışkanlığa) ayak uyduran (tutku-duyguların birbirine zincirlenmesinden oluşan) en yaygın bilgi türü olduğu açıktır (Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005, 53). Dahası, karşılaşmalardan ve etkileşimden (günlük hayattan) kopuk bir insan düşünülemeyeceğine göre, kaçınılmazdır. *E* BII Ö36: "Yetersiz ve karışık fikirler yeterli ya da açık ve seçik fikirlerle aynı zorunlulukta doğar". Bu durum, yanılsamanın rasyonel bilgiye rağmen varlığını sürdürdüğünü ve dolayısıyla hiçbir zaman tam olarak yok edilemeyeceğini gösterir. *E* BII Ö35 Not: "[G]üneşe baktığımızda bizden 200 ayak kadar uzak olduğunu hayal ederiz. Hata sadece imgeden oluşmaz, ama onu böyle hayal ettiğimizde gerçek uzaklığı ve bu imgenin nedenini bilmememizden doğar. Çünkü daha sonra güneşin bizden 600 dünya çapından daha büyük bir uzaklıkta olduğunu öğrenebilmemize karşın, bize yakın olduğunu hayal etmeyi sürdürürüz. Çünkü onu öyle yakın olarak hayal etmemizin nedeni, gerçek uzaklığını bilmememiz değil, ama bedenimizin kendisi onun tarafından etkilendiği sürece güneşin özünü içermesidir".

39 Bu tefsirin özellikleri ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Alber Nahum, "Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı", *Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İncelerne Etrafında*, sempozyum-panel 3, yay. Cemal Bali Akal, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2009, 75-103.

> lar, yozlaşmış bir mahiyeti varmış gibi anlama yeteneğini reddeden ve mahkum edenler, tam da onlar, gerçek bir rezaletle, tanrısal ışığa sahip sayılıyorlar.[40]

TPİ, giriş bölümünde de açıkça ifade edildiği gibi, "kafadaki hayaletlere ve saçmalıklara" karşı, boş dine, putperest hurafelere ve "çocuksu budalalıklara" karşı yazılmıştır. "Tapınak bile yozlaşarak bir tiyatro olup çıktı". İtibarını ritüellere, ibadet ve usullere borçlu olan teologlar doğrudan hedeftir. Hayal gücünün doğurduğu taşkınlıkları ustaca kullanan hatipler kamusal düzeni bozmakla suçlanmıştır. "Dini bahane ederek çıkartılan ayaklanmalar".

Eser yayımlanır yayımlanmaz çok sert eleştirilere maruz kalmış, yazarı inançsız olmakla suçlanmıştır. Nedenini anlamak zor değil. Spinoza, dogmaları, ritüelleri ve ibadetleri biçimsel ve boş uygulamalar olarak reddediyor, *Kutsal Kitap*'ın özünü vicdan, adalet ve hayırseverlik kaideleriyle açıklıyordu. "Tanrı'ya temiz bir yürekle itaat etmek, adalet ve yardımseverliği gerçekleştirmek...".[41] *Kutsal Kitap*'ta belirtilen tüm bağlayıcı öğüt ve davranış kurallarını bu temel kaidelerle açıklamak mümkündü.[42]

Tebaa ya da uyruğa mensup olanların yurttaşlığa terfi edişlerine katkıda bulunan yeni bir inanç biçiminden mi bahsediliyor? *TPİ*, burjuvazinin yeni toplumsal örgütlenme biçimine uyum gösteren bir inanç pratiği mi geliştiriyor? Spinoza'ya isnat edilecek bu türden bir yaftanın mesnetsiz olduğuna karar verilebilir belki. Mütevazılığı ve hırstan uzak sade yaşamı ortadayken, dahası İsa'nın mesajına ve gerçek dine vurguda bulunan yığınla söz ve iması varken, bu kararı vermek kolaydır. Fakat *TPİ*, açık beyanıyla sınırlı tutmamız gereken bir mahkeme ya da soruşturma tutanağı değildir. Kitap yayınlanmış, okunmuş, sınırlı bir kesim tarafından olumlu karşılanmış ve çoğunlukla lanetlenmiştir. Eserin kamusal ifadesini satırlarından tamamen ayırmak, sanılanın aksine, nesnel bir değerlendirmenin önünde engeldir. Dolayısıyla *TPİ*'nin toplumsal işlevini belirleyici bir unsur olarak mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir. "Kelimelerin ne anlam taşıdıklarına karar veren kendileri değil, yankılarıdır bir tek" (Althusser).

> Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. Onlar böylece, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar. Tek bir adam kibirlenebilsin diye kanlarını ve canlarını vermeyi bir utanç değil de, en büyük onur sayarlar [...] Dini bahane ederek çıkartılan ayaklanmalara gelince, onlar yalnızca, spekülatif konular hakkında yasa çıkarılmasından ve fikirlerin suç sayılıp zararlı şeyler diye mahkum edilmesinden doğar [...] Siyasi bütünün yasası *yalnızca eylemlerin kovuşturulabileceğini ve sözlerin asla cezalandırılamayacağını* ilan etseydi, böyle ayaklanmalar bir hak görünümü altında yüceltilemez ve karşıtlıklar ayaklanmalara dönüşmezdi.[43]

Yukarıdaki satırlar, XVII. Yüzyılda Birleşik Eyaletlerde (Hollanda) hakim olan politik kutuplaşmayı özetliyor. *TPİ*'nin önyargılı teologları eleştirirken aslında Hollanda genel valiliğini tekrar ele geçirebilmek için hırçın bir şekilde mücadele eden monarşistlere karşı yöneldiği açıktır. Bu kesimi, *Oranje* taraftarlarından, Ortodoks Calvinistlerden ve küçük burjuvalardan oluşmuş bir tür muhafazakâr koalisyon olarak düşünmek mümkün. Karşılarında, Hollanda eyaletler meclisini sıkıca elinde tutan

40 *TPİ*, Giriş, 47.
41 *TPİ*, Giriş, 49.
42 Nahum, "Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı", 88.
43 *TPİ*, Giriş, 45-6.

ve yerel yönetimlerin hareket kabiliyetini artırmak için mücadele eden cumhuriyetçi Johan de Witt durur. Özgür irade, dini hoşgörü, vicdan ve ifade özgürlüğü onun kuvvetli politik kişiliği ve himayesi altında varlığını sürdürmektedir. Bu liberal değerlerin burjuvalardan müteşekkil semiz bir gövdeyle taşındığını hatırda tutmak önemlidir. De Witt'ın eyaletler meclisi, büyük burjuvalardan (finans kapitalden) oluşan ticari bir oligarşiye dayanır. Dolayısıyla küçük burjuvalardan, köylülerden ve az da olsa sefil proleterlerden oluşan *Çokluk*'un monarşiyle (politik teolojiyle) işbirliği yapması tesadüf değil.[44] TPİ'de bahsedilen ayaklanmalar aslında nesnel bir zemine sahiptir; fitneci teologlardan ya da yasakçı monarşiden çok, gösterişli yaşamlara karşı diş bileyen kalabalıktan kaynaklanır. Bu kalabalık, yeni felsefeye ifade özgürlüğü tanınsa ve onaylansa dahi, kargaşa çıkarmaya teşnedir.

Theologia naturalis, demokrasi, kısaca gerçek din. *TPİ*'de sıkça dile getirilen "düşünce ve ifade özgürlüğü" ile tam olarak ne anlaşılması gerektiğini tespit etmek gerekiyor. Erken dönem burjuva-parlamentarizmin özgürlük anlayışı sadece mülk sahipleri ve vergi mükelleflerine dayanır.[45] Nüfusun büyük bir kısmı özgürlükten yoksundur; yani politik süreci belirleyebilecek (başta oy hakkı olmak üzere) hiçbir araca sahip değildir. Özel mülkiyet, politika ve özgürlük arasında kurulan bu denklem, XIX. Yüzyıla kadar titiz bir şekilde korunmuş ve felsefi olarak Locke, Montesquieu, Voltaire ve Kant gibi burjuva düşünürleri aracılığıyla meşrulaştırılmıştır. Dolayısıyla, Spinoza'nın çok erken sayılabilecek bir tarihte genel oy hakkını düşünmemiş olmasında ve kadınlarla ücretli-emeği politik bir aktör olarak tanımamasında hayıflanacak hiçbir şey yok.[46] *TPİ*'de anılan düşünce ve ifade özgürlüğünü bu koşullarla birlikte ele almak gerekir. Yani saray ve kentin karşılıklı mücadelesine sahne olan erken dönem burjuva kamusallığını göz önünde bulundurmak gerekir. XVII. Yüzyılın kamusal düzeni temel olarak iki toplumsal figürün egemenliği altındadır: Soylu ve kent-soylu (büyük burjuvaziden gelen ve satın aldığı unvana dayanarak soyluyla aynı davranış kalıplarını benimseyen komik bir figür). Hollanda eyaletler meclisini elinde tutan De Witt ikinci figürün baskın örneğidir ve diğer kent-soylulardan, burjuvalardan, *bilim adamlarından* (yeni felsefenin radikal kanadından), sanatçılardan ve yüksek kültür ürünlerini tüketenlerden oluşan politik bir kuvveti temsil etmektedir. Bu kuvvet iktisadi hayatı tedricen ele geçirirken, soylular merkez iktidardan (monarktan) aldıkları imtiyazlarla mukavemet etmektedir. XVII. Yüzyıl Hollanda kamusal düzenini (*publiek*) oluşturanlar, başka bir deyişle düşünenler, konuşanlar ve kısık seslerini artırmaya çalışanlar bu tabakalardan ibarettir. *TPİ* bu mücadele içinde yerini almıştır. Alt başlığı, düşünce ve ifade özgürlüğü ile ne kast edildiğini açık bir şekilde gösterir: "*Felsefe yapma özgürlüğünün*, dine bağlılığa ve devletin huzuruna zarar vermeden tanınabilmesi bir yana, bu özgürlüğün, aynı zamanda devletin huzuru ve dine sadakat ortadan kaldırılmadan yok edilemeyeceğini gösteren muhtelif incelemeler" (abç).[47] Diğerlerine gelince, onlar

44 Lümpen proletaryayı da bünyesine dahil eden bu çokluğun gerici politik eğilimlerle kurduğu ittifakı başka zaman dilimlerinde de görmek mümkündür. Farklı bir örnek için bkz. Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yazılama, 2009, 19-20; Marx, *Louis Bonapart'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2002, 95-107; ayrıca bkz. Bora Erdağı, *Maddeci Tarihçiliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, yayınlanmamış doktora tezi, 134-43.

45 Gerçi bu durum günümüz için de geçerlidir. Aradaki tek fark, emek-kuvvetinin zamanla özel mülkiyet statüsüne kavuşturulmuş olması ve dolayısıyla herkesin vergi-mükellefi (yurttaş) haline getirilmiş olmasıdır.

46 Bkz. Ernest Mandel, "Spinoza, consequente verdediger van de burgerlijke vrijheid", Tijdschrift voor de studie van de Verlichting, Themanummer: De politieke filosofie van Spinoza, 1-4, 1978, 245-46.

47 Spinoza'nın bu ifadesinde felsefe yapma özgürlüğünün sadece belirli bir kesim için talep edilmediği doğrudur. Ama toplumsal koşulların kuvvetli belirleyiciliği altında kişisel ifadelerimizin önemi nedir ki? Ayrıca belirli bir kesimi anmayan, dolayısıyla düşünce ve ifade özgürlüğünü ilk bakışta herkes için talep eder gibi görünen Spinoza, ehil olmayanları kendi eserinden (okumaktan) neden uzak tutmaya çalışsın? "İşte, filozof okurum, burada incelemene sunduğum şey bu [...] Diğerlerine gelince, bu incelemeyi onlara önermek istemiyorum. Çünkü onda, hoşlarına gidebilecek bir şey bulunduğunu umut etmem için hiçbir neden yok

birinci tür bilgiyle sürüklenenler, hurafeyle hareket edenler, monarşi tarafından kışkırtılanlar, politik teolojiye hizmet eden gönüllü köleler. Yani şah, vezir ya da kale tarafından harcanmak üzere ileri sürülen piyonlar. Düşünce ve ifadeye konulan yasak, gösterişten öç almak için hazır bekleyen yaban kırsal protesto geleneği için bir nevi bahane. *TPİ*'nin özgürlük talebi, bu bahaneyi ya da kışkırtmayı ortadan kaldırmak için yapılmış bir çağrıdır.

TPİ, düşünce ve ifade özgürlüğünü tarihsel koşullara bağlı (burjuvazinin kısmi çıkarlarıyla bütünleşmiş) bir ifade/talep olmaktan çıkarıp doğallaştırır. Yani Tanrısallaştırır. Eserin ikna kabiliyeti biraz da bu özelliğinden kaynaklanıyor olmalı. Geometrik esaslara (zorunluluğa) uygun bir doğa (Tanrı) anlayışında olağanüstü (aşkın) özelliklerle donatılmış bir egemene, yani teolojik bir politik birliğe (politik teolojiye) yer olmadığı açıktır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre monarşi doğal olmayan bir politik örgütlenme biçimidir. Sadece monarşi değil; negatif doğal durum tasvirinden (*homo homini lipus*) beslenen, dolayısıyla bireyin doğal haklarını reddeden ve sonuç olarak feragat talep eden bütün devletler doğal (tanrısal) olmadıkları gerekçesiyle mahkum edilir. Fakat bu durum Spinoza'nın sınırlandırılmış bir devlet anlayışına sahip olduğunu göstermez. Bu anlayış için vakit henüz çok erkendir. Spinoza'ya göre her devletin egemenliği mutlaktır. Dolayısıyla itaat esastır.[48] Spinoza'nın bu konuda kendi dönemiyle mutabık olduğu söylenebilir. Onu diğer filozoflarla ihtilafa sürükleyen şey, mutlak egemenliğin feragate dayanmadığını göstermeye çalışmış olmasıdır. Spinoza'ya göre, başta düşünce ve ifade özgürlüğü olmak üzere bütün doğal haklar mutlak egemenliğin yapı taşlarını meydana getirir. Düşünce ve ifade özgürlüğü, devletin mutlak egemenliğini tesis edebilmenin en önemli koşullarından biridir. Bu özgürlüğü ihlal eden her tasarruf, egemenliği tehdit eden bir faktör haline dönüşür. Bunun nedeni, tasarrufun başlı başına adaletsiz ya da ahlaksız olması değil, fiziksel olarak dayanılmaz olması, yani doğal duruma aykırı olmasıdır.[49]

Bütün bunlar, Spinoza'nın demokrasiyi neden doğal ya da doğala en yakın idare şekli olarak gördüğünü yeterince açıklıyor.[50] Birey, düşünce ve ifade özgürlüğünden taviz vermeyen demokratik bir örgütlenme biçiminde, devletin gücünü tamamlayan ve pekiştiren bir unsur haline gelir.[51] Birey ve devlet arasında bulunan doğal uyum gerçekleşir. Bu doğal uyum, aynı zamanda gerçek dinin, yani korkudan, ritüelden, teolog ve hatipten arınmış adalet ve yardımseverliğin de ifadesidir. Dinleri kışkırtmayan ve ifade özgürlüğünü teminat altına alan demokratik bir devlet, hurafelerin ortadan kalkmasını ve dolayısıyla akıl ve gerçek dinin gelişmesini sağlar: "Demokratik bir siyasi bütünde saçmalıktan kaygılanmaya hiç gerek yoktur. Çünkü sözkonusu olan büyük bir birlikse, onun çoğunluğunun, tek ve aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması hemen hemen imkansızdır".[52]

Spinoza'nın politik felsefesi, tahrif edilmemiş insan ilişkileri ile akıl arasında özdeşlik kuran bir tür *iletişimsel eylem teorisi* olarak görülebilir. *TPİ*, demokratik bir örgütlenme biçiminde, devletin/egemenin kudretiyle (*potestas*) özgür bireylerin kudretleri (*potentia*) arasında herhangi bir çelişki bulunamayacağını ileri sürer. Demokratik bir cumhuriyet, düşünce ve ifade özgürlüğüne, dolayısıyla müzakereye, anlaşmaya, ortak çıkara, yani *kelimenin tam anlamıyla* sözleşmeye dayanır. Spinoza'nın politik felsefesi söz konusu olduğunda toplumsal sözleşmeyi *esas anlamıyla* göz önünde bulundurmak önemlidir. Yani sözleşmenin tüzel kişilikler (aileler, cemaatler, konseyler vs.) arasında değil de özgür bireyler arasında yapıldığını varsaymak gerekir. "Doğa cemaatler, kavimler

[...] Demek ki yığınları ve onlarla aynı duyguların tutsağı olanları, bu sayfaları okumaya davet etmiyorum. Dahası, alışık oldukları gibi onu tersine yorumlayarak kabalık etmektense ve bunda hiçbir yararları yokken başkalarına zarar vermektense, bu kitabı bütünüyle görmezden gelmelerini isterim." (*TPİ*, Giriş, 51).

48 Bkz. *TPİ*, XVI. Bölüm, 235.

49 Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom, 2004, 34.

50 Bkz. *TPİ*, XVI. Bölüm, 236.

51 Balibar, a.g.e., 37.

52 *TPİ*, XVI. Bölüm, 235.

yaratmaz, sadece bireyler yaratır" (Spinoza).[53] *TPİ*, politik gövdenin bu bireyler tarafından inşa edildiğini, dolayısıyla özgür bireyler çokluğundan ibaret olduğunu kabul eder. Ancak, yanlış sonuçlara doğru sürüklenmemek için, özgür bireyin mülk sahibi erkek yurttaşa (kamusal hayatı yönlendiren söz sahiplerine) işaret ettiğini unutmamak gerekir. Doğaya yapılan vurgu, bireyin toplumsal varlığını gizleyen bir etkene dönüşebilir. Bu durum özellikle *Ethica* için geçerlidir: Doğa ya da Tanrı, ilişkilerden oluşan ezeli-ebedi ve sonsuz bir varlık olarak tanımlandığında toplumsal hiyerarşiler gözden kaybolur. Bireyler, bu sonsuz varlığın belirli bir tavrı olarak kavramlaştırıldığında, toplumsal statüler yapay birer ilaveye dönüşür. *Ethica*, bu haliyle, tarihsiz bireylerden oluşan politik bir kurguya zemin hazırlar. Toplumsal sözleşmede taraf olan bireyleri kudretli birer burjuva olarak hayal etmek zorlaşır.

Ethica, bu hassasiyetle okunduğunda, sadece ontolojiyle karakterize edebileceğimiz bir eser olmaktan çıkar. Aynı zamanda politikaya işaret eden bir eser haline gelir. Eserde yer alan bilgi tasnifi masumiyetini kaybeder mesela; aynı zamanda hiyerarşiyle bağlantılı bir tasnife dönüşür. Yanılsamaya neden olan birinci tür bilginin kışkırtılanlara, hurafeye teslim olanlara, politik teolojiyle zehirlenenlere vs. özgü olduğu görülür. Birinci tür bilginin tarihsel izdüşümü bireyi değil, köylü-bireyi, zanaatkâr-bireyi, işçi-bireyi vs. gösterir. Bu bireylerin düşünce ve ifadeleri Tanrı ya da doğanın çarpıtılmış bir biçimidir; bu nedenle demokratik-doğal bir politik birliğin (devletin) kurucu unsuru olamaz. Yani düşünce ve ifade özgürlüğü, bu bireyler için talep edilemez. *TPİ*'de adı geçen özgürlük, ikinci tür (rasyonel) bilgiye sahip olanlar için, yani Tanrı ya da doğayı upuygun bir şekilde ifade edebilen bireyler içindir. Birleşik Eyaletler (Hollanda), bu ülkenin kamusal hayatına hükmeden kudretli bireylere dayanır. Doğal-demokratik politik birliğin kurucu unsuru onlardır. *Ethica*'nın bu iki bilgi türü arasında bir geçiş olabileceğini belirtmiş olması, en azından bunu dışlamamış olması,[54] gerçekten ziyade mantıksal bir olasılığın ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

Spinoza tehlikenin farkındaydı. *TPİ*, birçok satırında bu tehlikeye işaret ediyordu zaten. Yaşanan bunalımlı günlerin ardından isyan patladı. Büyük bölümü köylülerden oluşan kalabalık De Witt'ın çıplak bedenini sürükleyerek ayaklarından astı ve cesedini paramparça etti. Bu olaylardan sonra kuvvet zamanla şehirlerden merkeze taşındı, monarşinin eyaletler meclisindeki nüfuzu arttı vs. Bütün bunlar, De Witt'ı katleden ve böylece doğal-demokratik devleti daha doğmadan ölüme mahkum eden öfkeli kalabalıkları tekrar değerlendirmeyi gerektirir. Ancak ilk elde, *TPİ*'de adı geçen demokratik-doğal devletin, dahası hiçbir devletin, ortak çıkar üzerine bina edilemeyeceğini kaydetmek gerekecek. Kalabalığın uyguladığı şiddet bu kaydı destekleyen pratik bir örnek olarak kabul edilebilir. Ayrıca devlet, kısmi çıkarlara dayanan bir aygıt olduğuna göre, ortak çıkarın ancak yanılsamayla, batıl inanç ve hurafeyle tesis edilebileceğini eklemek gerekir. Bu hiç şüphesiz aynı zamanda demokratik bir devlet için de geçerlidir. Bu durum, modern politik birliğin aşkın bir deneyime dayandığını, yani teolojik bir doğaya sahip olduğunu gösterir. Son olarak, *TPİ*'de adı geçen "gerçek din"in tıpkı hurafeler gibi toplumsal bir varlığa sahip olduğunu ifade etmek gerekir. "Gerçek" olarak nitelendirilebilecek bir din yoktur. *TPİ*'de anılan adalet ve yurtseverlik, burjuvazi tarafından taşınan bir dinin gevşek kaideleridir. Hurafe ve kışkırtma, De Witt'ı alt eden merkez politik iktidarın (egemenliğin) "doğal" bir refleksiydi. Dün de öyleydi, bugün de öyle.

53 Aktaran Baker, "Spinoza ve Siyaset Soruşturması", a.g.e., 60.
54 Bkz. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, 54.

Kaynaklar

Agamben, Giorgio. *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2005.

Assmann, Jan. *Herschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Frankfurt a/M: Fischer Taschenbuch, 2002.

Baker, Ulus. "Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık", *Yüzeybilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009, 13-23.

_____. "Spinoza: Hayatın Geometrisi", *Yüzeybilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009, 31-40.

_____. "Spinoza ve Siyaset Soruşturması", *Yüzeybilim-Fragmanlar*, der. Ege Berensel, İstanbul: Birikim, 2009, 50-63.

Balibar, Étienne. *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom, 2004.

Bodin, Jean. *Über den Staat*, çev. Gottfried Niedhart, Stuttgart: Reclam, 2005.

Buck-Morss, Susan. *Rüya Alemi ve Felaket: Doğu'da ve Batı'da Kitlesel Ütopyanın Tarihe Karışması*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2004.

Çelebi, Aykut. "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme", *Defter, 42*. Sayı, Kış 2001, ss. 109-146.

Deleuze, Gilles. *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2005.

Erdağı, Bora. *Maddeci Tarihçiliğe Eleştirel Bir Katkı Denemesi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, yayınlanmamış doktora tezi.

Ergül, Savaş. "Spinoza Felsefesinde Yöntemin İşlevi", *Felsefelogos*, 35-36. Sayı, 2008, 43-55.

Heimes, Claus. *Politik und Transzendenz: Ordnungsdenken bei Carl Schmitt und Eric Voegelin*, Berlin: Duncker & Humblot, 2009.

Kelsen, Hans. *Reine Rechtslehre: Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, yay. Matthias Jestaedt, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Kirchheimer, Otto. "Marxismus, Diktatur und Organisationsform des Proletariats", *Funktionen des Staats und der Verfassung: Zehn Analysen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1972.

Kurtoğlu, Zerrin. *İslâm Düşüncesinin Siyasal Uğrak*, İstanbul: İletişim, 1999.

Mandel, Ernest. "Spinoza, consequente verdediger van de burgerlijke vrijheid", *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, Themanummer: De politieke filosofie van Spinoza, 1-4, 1978, 241-254.

Marx, Karl. *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yazılama, 2009.

_____. *Louis Bonapart'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2002

Moreau, Pierre-François. *Spinoza: Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, çev. Rolf Löper, Frankfurt a/M: Fischer, 1994.

Nahum, Alber. "Spinoza'nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı", *Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*, sempozyum-panel 3, yay. Cemal Bali Akal, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2009.

O. Hirschman, Albert. *Gericiliğin Retoriği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İletişim, 1994.

Ottmann, Henning. "Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie mann die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann", *Der Begriff der Politik: Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, der. Volker Gerhardt, Stuttgart: Metzler, 1990.

Pašukanis, Evgeny B. *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, çev. Onur Karahanoğulları, İstanbul: Birikim, 2002.

Röd, Wolfgang. "Spinozas Staatsphilosophie und der Geist der Geometrie", *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza: Vorträge des 6. Internationale Kongresses der Spinoza Gesellschaft*, der. Marcel Senn ve Manfred Walther, Zürich: Schulthess, 2001, 173-188.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört ölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2002.

_____. *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankes bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin: Duncker & Humblot, 2006.

_____. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
_____. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin: Duncker & Humblot, 1993.
Spinoza. *Ethica*, çev. Nico van Suchtelen, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1979.
_____. *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost, 2008.
Trotskiy, Lev Davidoviç. *İhanete Uğrayan Devrim*, çev. Kolektif, İstanbul: Alef, 2006.

Spinoza'ya göre Devlet, Spinozacı Anlamda Bir Birey midir?

Alexandre Matheron

Burada sorulan soru çok açıktır. Soru "bu kelimenin gerçek anlamında devlet aslında bir birey midir?" değildir. Ne "devlet, Spinozacı anlamda, aslında bir birey midir ?", ne de "devlet, Spinoza'ya göre, bu kelimenin gerçek anlamında bir birey midir?". Doğrusu, soru sıfatıyla sormadan ben vaktiyle bu soruyu olumlayan[1] bir cevap verdim. Lee C. Rice çok ilginç bir makalede[2] bana tamamiyle biryesel olan itirazlar yöneltti. Makalenin içeriği beni çok bilgilendirmekle birlikte, benim fikrime göre, sorduğum soruya kesinlikle cevap vermemektedir. Bunun ardından, bu kez sadece taslağını çıkardığım soruyu Pierre-François Moreau, gerçekten sorarak, geliştirerek ve tamamiyle orijinal sonuçlar çıkararak benim savunmamı yaptı.[3] Daha sonra muhteşem doktora tezinin[4] bir bölümünde Steven Barbone çok az görülen bir ustalıkla kendi görüşlerini mantıklı bir şekilde bize karşı koyabileceği bütün kanıtları sergileyerek Rice'ın tezini yeniden ele aldı ve geliştirdi – fakat bunlar da aynı nedenden dolayı beni ikna etmedi. Sonunda Etienne Balibar, kendine has olan "bireycilik ötesi" (transindividualiste) bir perspektifte, beni Rice ile sırt sırta geri gönderdikten sonra -öyle görünüyor ki Moreau'nun yaptığı kadar diye düşünerek– çoğunlukla kendisiyle hem fikir olduğum fakat Spinoza'ya göre devletin bir birey olmamasını bu şekilde sonuçlandırabileceğimize inanmadığım bir içeriğe sahip, kendini tutkulu analizlere verdiği önemli bir makalede[5] bu soruya (gerçeği söylemek gerekirse, tam anlamıyla benim soruma değil) odaklandı.

Burada soruyu hemen hemen 'filolojik' bir bakış açısından (İtalya'da genellikle kötüleyici bir manada denildiği gibi), metinleri harf seviyesinde yeniden ele alacağım ve soruyu beş nok-

1 A. Matheron, *Individu Et Communauté Chez Spinoza* (Paris: Editions de Minuit, 1969, 1988).330-54.

2 Lee C. Rice, "Individual and Community in Spinoza'sd Social Psychology," in *Spinoza, Issues and Directions*, ed. E. Curley ve P. F. Moreau (Leiden-New York: Brill, 1990).

3 P. F. Moreau, *Spinoza: Expérience Et Eternité* (Paris: P.U.F, 1994). 427-65.

4 S. Barbone, *Spinoza on Community, Affectivity and Life Values*: Marquette Üniversitesi, Felsefe Doktorası için İhtiyaçların Kısmî Tamamlanmasında Lisans Sonrası Fakültesi'ne sunulan bir doktora tezidir. Milwaukee, Wiskonsin, Mayıs 1997 (daktilo edilmiş örnek).

5 E. Balibar, *Potentia multitudinis, quae una veluti mete ducitur* (6. Uluslararası Spinoza Cemiyeti Kongresi, 5-7 Ekim 2000, Zürih Üniversitesi (daktilo edilmiş örnek).

tada değerlendireceğim: A, B, C noktalarında *Etika* metinini analiz edeceğim ki benim görüşüme göre, yalnızca bunlar sorunu çözmeye yeteceklerdir; D noktasında doğrulama ve tamamlayıcı açıklamaları bulduğuma inandığım *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Politik İnceleme*'den bazı metinlere başvuracağım; ve bir problem üzerinde E'de bitireceğim.

Bana yapılan itirazlara sırası geldikçe cevaplar vereceğim (15 tane saydım). Yazarları bunları tanıyamayacaklarından dolayı (ben de bana ait olduğu söylenen tezlerden bir kaçında her zaman kendimi tanıyamıyorum), "si quis dixerit" şeklinde, kişilerin adlarını vermeden bunlardan söz edeceğim. Beni affetsinler ve beni bilgilendiren herkese burada teşekkürler.

A. Öncelikle *Etika*'nın 2. Bölümünün 13. önermesinden -bundan sonra EII. P13- (Gebhardt edisyonu, II. Volüm - bundan sonra G. II -, s. 99-100) sonra "Kısa Fizik" olarak adlandırabildiğimiz bölümde bize verilmiş olan bireyin Spinozacı tanımını hatırlayalım. Bu tanım iki durumu hemen ayırt eder. Birincisinin ikincisinden daha özel bir durum olduğunu kabul edebiliriz. Birçok beden [a] "birilerini diğerleri üzerine dayandırmağa" (ya da "birilerini diğerlerine karşı dayalı durmağa": ut invicem icumbant), [b] "ya da eğer onlar aynı hızla ya da farklı hızla hareket ediyorlarsa, hareketlerini belli bir çeşit tarzda karşılıklı iletmeğe" (ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent) "başkaları tarafından zorlandıkları zaman" (cum... reliquis ita coërcentur) bir bireyin bütününü oluşturduğunu Spinoza bize söyledi.

("Başkaları tarafından zorlandıkları zaman") başlangıç sadece dış etmenler ona izin verdiği takdirde bir bireyin var olabileceğini göstermektedir. Harfi harfine alındığında durum [a] kalabalık saatlerdeki bir metronun yolcularının tamamına uygulanabilir fakat bu elbette politik toplumu ilgilendirmemektedir. Bundan dolayı burada yalnızca durum [b]'yi incelememiz gerekmektedir.

Benim de çok genel bir formül ile göstermeğe giriştiğim "certa quadam ratione" ifadesinin aşırı genelliğini hemen farkedeceğiz. Çoğunlukla biraz daha belirgin bir çeviriden veriyoruz: "Kesin bir bağıntıya göre" (Pautrat), "belli bir bağıntıya göre" (Misrahi). Aslında yanılmıyoruz. Hatta biz bu ifadeyi "belli yasalara göre" tarafından çevirmenin mükemmel bir biçimde doğru olacağını göreceğiz. Fakat bizim önerimiz için bu burada zamansız olacaktır ve bir karmaşıklık riski doğuracaktır: Burada zorunlu olarak matematiksel bağıntı terimlerinde ifade edilebilir fizik yasalarının söz konusu olduğu ifadelerin verilmesinden kesinlikle kaçınılmalıdır (elbette bu dışlanmamalıdır) çünkü bunun hiçbiri zorunlu olarak "certa ratione" kelimelerine uygulanmazlar. Başlangıçtan itibaren yolundan sapmamak tek yolmuş gibi geliyor bana.

Diğer taraftan, Anglo-sakson çevirmenlerin aynı zamanda sıfat "certa" anlamına da gelen kesinlik (fixité) kavramını yeniden ortaya çıkarmakta haklı oldukları doğrudur (karşılaştırma için Curley: "belli kesin bir tarzda"). Bundan dolayı, belki bizim ifademizi ona "iyice belirlenmiş ve değişmez bir tarz" anlamı vererek çevirmek daha iyi olacaktır. Ama gerekirse, kabul edilebilir ki, birçok beden (belli bir yasaya göre) bireyselliğin en alt sınırında, birbiriyle bir daha asla karşılaşmamak için kendilerini çarparak ve sıçrayarak birlikteliği oluştururlar –bir geçici birey, hatta bir anlık, bu bedenlerin hiçbiri şoktan sonra diğer bedenlere çarpmazsa, elbette ki bu haliyle var olmağa devam edecektir (çünkü o zaman aynı yasa davranışlarının farkına varmağa devam edecektir). Fakat açık bir dünyada, bu hiçbir zaman böyle olmadığından, gerçekte bu meydana gelir gelmez yok olmaktadır. Gerçi bunun önemi yok: Bu sınırlı durum dışında, kararlılık ve kesinlik birbirini kapsamaktadırlar; birçok beden ancak eğer bunlar bir certa ration'ya göre hareketlerini karşılıklı olarak birbirlerine iletirlerse biraz uzun süreyle bir bireyi oluştururlar. Bunların karşılıklı etkileşimlerinin genel sonucu, aynı certa ratio'ya göre, aynı hareketleri yeniden birbirlerine iletmek için bunları yeniden belirtmektir. O halde genel bir durumda [b] görüşünde tüm bireylik en azından asgari bir kendi kendini düzenlemeyi (autorégulation) kapsar.

Böylece aniden görülüyor ki, devletin bireyselliği tezine yöneltilen bazı itirazlar yerinde değildirler. Çünkü kesin olan, Spinozacı anlamda bir birey olmak için, Uzam özniteliğinde Spinoza'nın verdiği tanıma uygun olmak yeterlidir. Oysa ki bu tanımı hiçbir şekilde gerekli değildir, mesela parçaları oluşturan bütün etkinlikler bütünün yasalarını azaltmaktadırlar. Spinoza'nın görüşünde bu sadece toplam birey ya da bireyin bütünüyle dahil olduğu Facies Totius Universi için geçerlidir (karşılaştırınız EII Ö13 ve Eö 64'den sonra 7. yardımcı Önermenin açıklaması). Gerçekten de yasalar hiçbir şeyin gözden kaçmadığı doğanın evrensel yasalarıyla karıştırılırlar; fakat tükenmiş bir bireyde herbir beden bileşimi, bütünün certa ratio'suna göre iletişim kuran diğer hareketleri çok iyi bir şekilde sınayabilir ve onları dış bedenlerle veya öteki oranlara (rationes) göre öteki beden bileşenleriyle ya da hatta hiçbir değişmez oran olmadan ilişkilendirebilir (karşılaştırınız EII Ö24'ün ispatı). Hiçbir şekilde [b] tipi beden bileşenlerinin (kendi kendimizle konuşarak hareketleri birbirimize iletebiliriz) birbirine dokunması ne bütünün içinde bulunan bütün beden kendi certa ratio'suna baş eğen bir bölüm bileşeni olması ne de bölüm bileşenlerinin bütünün içinde yaşayabilmesini gerektirmez. İnsanların girdiği bileşimdeki bireylerin oluşturduğu toprağın ekosistemleri (Spinoza elbetteki bunu kabul edebilmektedir) bir itiraz da oluşturamazlar: Bir tek ve aynı bedenin farklı hareketler için ve aynı anda birçok bireyin bileşiminde farklı certae rationes'lara göre katılmasını düşünmeyi hiçbir şey yasaklamaz.

Bütün itirazlar, şüphesiz sadece biyolojik organizmaları düşünen ve bir bireyin ne olması konusunda kesin bir fikri olan yazarlardan gelmektedir; fakat Spinoza'nın fikri pek az kısıtlayıcıdır ve bu fikre tutunulmalıdır.

B. Bu tanımın devlete uygulanır olup olmayacağını bilmek için duralım. Oysa ki Spinoza'nın kendisinin EIV Ö18'ün (G. II, s. 223) açıklamasında bu soruya çok açıkça cevap verdiğinin yeterince fark edilmediği görülmektedir. Spinoza'nın bir problemi ortaya koyar koymaz eklediği doğrudur fakat bence hemen hiçbir şekilde cevabını bozmadan bunu yapmaktadır. Bu nedenle bu iki noktanın herbirini dikkatlice ayırt etmemiz gerektiğini göz önünde tutalım.

1. Bizim dışımızdaki şeyler arasında bizim doğamızla tam anlamıyla uyuşanlardansa daha faydalı olanlara akıl erdiremediğimizi söyledikten sonra Spinoza şöyle açıklamaktadır "eğer gerçekte tamamiyle aynı doğaya sahip bireyler, mesela iki kişi birleşseler" (si enim duo ex. Gr. Ejusdem prorsus naturae individua ivicem junguntur), "birlikte onların herbirinin ayrı olduklarından iki katı fazla güçte bir bireyi oluştururlar" (individuum componunt singulo duplo potentius).

Buradaki "invicem junguntur" ifadesi istekli olarak belirsizdir fakat ifade her halükârda iki bireyin kendi etkinliklerini düzenledikleri anlamına gelmektedir. Bunun için, eğer bu insanlar hakkında ise, onlar aralarında konuşurlar, birbirleriyle konuşarak hava aracılığıyla ve hareketlerle fiziksel olarak birbirleriyle iletişim kurarlar. Bu hareketler bazı davranışların birbiriyle yeniden iletişim kurdukları hareketler vs... sonucu oluşturdukları imgelerin her birinin bedeninde meydana gelirler. Sonuç olarak, Spinozacı bireyci öğretiyi[6] göstermek için Gueroult'un kafasında canlandırdığı sarkaçta olduğu gibi herbiri tarafından yerine getirilmiş hareketler, bu karşılıklı düzenleme yapılmadığı takdirde meydana gelmiş olabilecek hareketlerden farklıdırlar. Ve bu hareket iletişimleri, elbette "iyice belirlenmiş bir tarzda" olmaktadırlar: İki ortağın etkinliklerinin düzenlenmiş olması için tabii ki bu uygun düşmektedir. 2. Numaraya gelince, Spinoza tarafından örnek başlığına bu kesin olarak verilmektedir: Herhangi bir devletin sakinlerinin sayısı da dâhil diğer hangi numara olursa olsun uygun olacaktır. Eğer bundan başkasını kabul edersek (ve nasıl kabul edilmez?), aynı devletin vatandaşlarının etkinlikleri genel olarak aşağı yukarı düzenli olduğundan aynı yasalara yaklaşık bir baş eğmenin olacağı, böylece eğer onların sayısı n ise "her birinin ayrı ayrı oluşturdukları bireylerden

6 M. Gueroult, t. II, p. 171-175 ve 555-560.

bir birey n defa daha mı güçlüdür?" gibi bütünü bu vatandaşların oluşturduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Ya da en azından, azalmanın bir olası k katsayısı göz önüne alındığında onların işbirliğinin aşağı yukarı görünüşü (1 ile n arasında dahil olan k), "bir birey onların herbirinden n/k kadar daha güçlüdür" mü olmalıdır? Fakat ne olursa olsun bir birey Spinoza'da dar anlamda gücü olan mıdır?

Bununla birlikte Spinoza'nın bu cümlesinin aslında olgu-karşıtı (contrafactuel) bir anlamda olduğu söylenerek bana itiraz edildi; çünkü birçok bireyin asla "tam anlamıyla aynı doğadan" olamayacakları söylenildi. Birbirlerine benzeseler bile, birbirlerinden en azından kendilerinin benzersiz özleriyle ayrılırlar ve bunun sonucu olarak onların bir bireyde birleşmeleri, Kantçı anlayışta düzenleyici fikre hizmet edebilir ya da etmeli ise bile, asla gerçekleşemez. Fakat aslında bu açıklama bağlamındaki bu çeşit olgu-karşıtı (zaten gösterici) yapmasını kötü görmemizden başka, Spinoza, iki bireyin karşılıklı doğalarını karşılaştırdıkları zaman, 'prorsus' ('tamamen') kelimesinden asla bu kadar sınırlayıcı bir kullanımda bulunmuyor. Buna bir tek örnek: EIV Ö68'in notunda Spinoza, Adem'in "kendi doğasıyla tamamiyle uyuşan" (quae cum sua natura prorsus conveniebat) Havva ile karşılaşmasını anmaktadır. Birbirlerinden yalnızca bireysel özlerinin farklılıklarından dolayı değil ama ayrıca cinsiyetleri ile de ayrılan Adem ile Havva, burada prorsus tarafından belirtilen "tam" uyum da onların yalnızca ortak insan doğaları ile ilgili olamaz ve EIV Ö18 notundaki ile aynı olmamaları için de hiçbir neden yoktur. Kanıta karşı çıkabilirdik (fakat yapmadık), Adem ve Havva'nın cennetten kovulmadan önce aklın rehberliğinde yaşadıklarının sanıldığı doğrudur ve bu onların doğa ile "tam" uyumunu göstermektedir. Fakat nottaki zarf 'prorsus' Adem ile Havva'yı birleştiren doğa ortaklığını ayırt etmeyi sağlar. Her ikisini henüz var olmayan akılsız insanlarla birleştirebilecek doğa ortaklığı değil fakat onları kendilerini çevreleyen insan olmayan varlıklarla birleştiren ortaklıktır (yılan dâhil!) ve en azından, hepsi Düşünce ve Uzam kipi gibidirler. Ve EIV Ö18 notunun bir ifadesinde, mantıklı insan halen söz konusu değildir fakat yalnızca genel olarak insanlar vardır. Çünkü bunun dolaysız sonucu şudur: Homine tarafından belirtilen 'faydalı' insanoğlunun aklın rehberliğinde yaşayıp yaşamadığı kesin olmadan "böylece insana insandan daha faydalı bir şey yoktur (Homini igitur nihil homine utilius). Bu ifade diğer şeyler arasında, üyeleri akıllı ya da tutkulu olan, üyelerinin işbirliği içinde olduğu bütün insan grupları için ve sonuç olarak da devlet için böylece uyarlanır.

Bunun üzerine, bana karşıt bir itiraz da yöneltildi: Bu kez ileri sürüyoruz ki, devlet bir birey olamaz, hiçbir şekilde üyeleri tamamen aynı doğadan olmadıkları için değil fakat tam tersi çünkü aynı doğadan olduklarından dolayı.[7] Bu konuyla ilgili olarak "farklı doğaya sahip birçok bireyin oluşturduğu" ("ex pluribus diversae naturę Individuis compositum") bir bireyin kendisinin bir soru olduğu "Kısa Fizik"in 7. başlığının notunu yardıma çağırıyoruz ve bundan hemen aynı doğaya sahip bireylerden oluşan bir bireyin mümkün olmadığı yargısına varıyoruz. Fakat bu metin, bu tür bir sonuç çıkarmaya kesinlikle izin vermemektedir ve onun önerisi bütünüyle başkadır. Spinoza notun en başında 1. kompozisyon derecesinde birey olarak adlandırılabileceğimiz, doğasını değiştirmeden "en basit bedenlerden" (ex corporibus simplicissimis) oluşan bir bireyin maruz kalabileceği farklı türdeki çeşitlemelerin sayımını yapan önceki 4. lemmayı (lemma 4'ten 7'ye kadar) tekrarlamaktadır. Ardından devam etmektedir: 1. dereceden bireylerden oluşan 2. derece bireyleri şimdi gözden geçirelim ve öncekilere oranla ne gibi yenilikleri vardır onu görelim. Oysaki onların parça bileşimlerinin farklı doğadan olabilmesi ilk aşamada yeni olandır çünkü birey tanımını hemen takip eden 3. aksiyomun belirttiği gibi onları oluşturan 1. dereceden bireyler eğer [a] tipindeyseler ya sert ya da yumuşaktırlar yoksa da eğer [b] tipinde iseler akıcıdırlar. Bu ikinci yeni olan ve özellikle de onların

7 Bu iki itiraz mantıksal olarak çelişkili değillerdir. Farklı doğadan oluşan bireylerin birleşik bireyler ismini 1°/ hak edecekleri düşünülebilinir ve 2°/ (eğer mevcutsa) ise doğa benzerliğinin bireysel özlerininin tam kimliğine kadar uzandığı bireylerden oluşanlardır. Fakat 2°/ durumu aslında gerçekleştirilemez. Basitçe, aracı durumun neden dışlanacağı pek açık değildir.

4.lemmada belirtilen değişikliklerin yanısıra, notun ana nesnesini oluşturan açıklamalarda da meydana gelen ilave değişikliklere maruz kalınmaktadır. Bu nedenle, Spinoza, kompozisyonun farklı dereceleri arasındaki çeşitlikler üzerine tamamıyla odaklandığı bir açıklama notunda, aynı zamanda birincisini de gösteren bir birey örneğini ele alarak bu iki yenilikten ikincisini açıklamak için seçer. Fakat Spinoza, bu durumun tek olasılık olduğunu söylemiyor ve Spinoza'nın bunu düşünmesine izin vermiş olabileceğini gösteren hiç bir ipucunu burada görmemekteyiz. 3. ve 4. dereceden bireylere gelince.., onlardan örnek vermeden sadece bahsetmektedir, ne adına onlara bu tip kısıtlamayı kabul ettirebileceğini ise çok daha az görmekteyiz. Oysaki 7. lemmanın notunu hemen takip eden 1. önermeye göre, insan bedeni en azından 4. dereceden bir bireydir ve şüphesiz hatta çok daha fazla, eğer devlet bir birey ise kendisi 5. veya daha fazla dereceden olacaktır. O halde, mademki Spinoza onları bir araya getiren doğanın benzerliğine gelince bu dereceden bireylere hiçbir kısıtlamayı zorunlu kılmıyorsa, devlet bir birey olabilir. Öyleyse, Spinoza'nın daha önce kesin olarak dediği gibi kendi güçlerini birleştiren aynı doğadan bireylerin tüm grubunun kendisi bir bireydir ve öte yandan nasıl devlet bu gruplardan biriyse, hepsi birbirine uyar ve sorun çözülmüş gibi görülür.

2. Öyleyse tam anlamıyla hangi tür birey söz konusudur? İyice dikkat edersek bu soru bir öncekinden farklıdır ve buna verdiğimiz cevap ne olursa olsun, yeni kurulmuş olanı çürütmemelidir. Fakat burada bir sorun olduğu doğrudur.

Gerçekten, EIV Ö18'in aynı notunda, "insana insandan daha faydalı bir şey yoktur"dan hemen sonra, Spinoza eklemektedir "diyorum ki, insanların her şeyde uyuşmalarından ve hepsinin kendi varlıklarını korumak istemelerinden daha iyi bir şey yoktur" (quam quod omnes in ombibus ita conveniant, ut...). Bir dakikalığına burada duralım. Hiçbir kısıtlama olmaksızın her şeyin her şeyle uyumu gerçek devletleri nitelendirmeye elbette yetmeyebilir: Bu en azından dış davranışlara gelince ulaşılmak istenilen bir idealdir. Bu ancak bilge bir toplum içinde ya da Spinoza'nın TP'de bize vereceği bazı örneklerde olduğu gibi eksiksizce düzenlenmiş devletlerde gerçekleştirilebilinir. Fakat gerçek devletler, yeter ki kesin bir istikrarları olsun, genellikle kesin bir kestirim verirler: Öznelerin hepsi ya da neredeyse hepsi, hemen hemen herşeyde neredeyse her gün yasallığa saygı duymak konusunda, hoşnut olsun ya da olmasınlar neredeyse hem fikirdirler (suçlular ihlal ettiklerinden daha çok yasalara saygı duyarlar); bir başka deyişle herkes ya da neredeyse herkes bir noktaya kadar ya da belli bir şekilde tüm şeyler üzerine hem fikirdirler. Bana öyle geliyor ki "ita ... ut" kelimelerini bu şekilde yanına almaktadır. Ben tamamıyla mükemmel bir uyumun sadece sonucu olabilir olanı takip eden ve yanlış bir izlenim veren, daha çok virgülden önce gelen "o şekilde ki" (Pautrat) ya da "öyle ki" (Misrahi) tarafından, Appuhn'a göre "öyle ki" olarak, "şeyler"den sonra virgül kullanılmadan çevirmeyi tercih ettim. Peki, o halde bu şekilde nedir? İşte bu bundan sonra gelecek olanı ve sorunu gösteren budur.

Gerçekten cümle şöyle bitmektedir. "Herkesin Zihinlerinin [ya da "Ruhlarının"] tek bir Tin [ya da tek bir "Ruh"] ve tek bir beden" meydana getirilmesi için ("ita... ut omnium Mentes et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant"). Ve bu "gibi" ("quasi") (neden tekrar olarak değil de "gibi" olarak çevirdiğimi göreceğiz) bütün insan topluluklarının bireyselliği tezine yöneltilen en önemli itirazın kaynağını oluşturmaktadır: Gibinin "sanki" anlamına geldiği bize söylenmektedir. Spinoza açıkça demek istemektedir ki, en iyi durumlarda (bilgelerin toplumu veya mükemmel devlet örneklerinde) ve üstelik gerçek devletler durumunda tüm ruhlar ve bedenler tek bir ruh ve tek bir beden gerçekten oluşturmazlar. Fakat eğer bu devletler gerçekte ne bedene ne de ruha sahip değillerse yalnızca görünüşe bakarak nasıl gerçek bireyler olabilirler? Buradan devletin bireyselliğinin yalnızca metaforik olduğu sonucu çıkmaktadır.

İşte gerçekten durdurulması olanaksız gibi görülebilir. Fakat burayı daha yakından görelim. Bu cümle gerçekten gibi'yi emreden "componant" hiyerarşisinin bir bağlacı olarak saydığımız takdirde ya da tam tersi olarak yalnızca Mentem'i veya her iki Mentem ve Corpus'u niteleyen bir zarf olarak üç yorumla açıklanabilir. Eğer bu bir bağlaç üzerine ise, doğrusunu söylemek gerekirse, componant daha önce ut tarafından buyurulduğundan biz dilbilgisel düzeltmelerin sınırındayız. Fakat bu icabında bir ima yoluyla anlaşılabilir: "Öyle ki [her şey geçer] sanki her şeyin Ruhları ve Bedenleri tek bir Ruh ve tek bir Bedeni meydana getirirler. Çünkü eğer biz bedenleri iki şeyin biri olarak görüyorsak: veya bu bedenler bir certa ratio'ya göre hareketlerle iletişim kurmuyorlarsa ve o halde sanki tek bir bedeni oluştururlar gibi hiçbir şey olmaz; ya da hareketler bir certa ratio'ya göre birbiriyle ilişki kurarlar ve o zaman şeyler yalnızca "sanki" olarak cereyan etmezler: Bireyin tanımının sonuna göre, demeliyiz ki bu bedenler gerçekten de hep beraber tek bir beden ya da Bireyi oluştururlar (omnia simul unum corpus, sive Individuum compenere). Her iki durumda da bu yüzden "gibi" hiçbir yerde değildir. Paralellik nedeniyle (herkes gibi ben de bu kelimeyi kullanıyorum, daha iyinin kötüsü) o kadar ruh demek lazım. Bu yüzden bu yorum uygun değil.

O halde, gibi bir zarftır. Fakat yalnızca Mentem'e mi yoksa aynı anda Mentem ve Corpus'a mı uygulanır? Bu son yorum çoğu çevirmenin tercihidir (Misrahi çok açıkça: "tek bir ruh ve tek bir beden gibi oluşurlar", Pautrat daha az açıkça: ilk dört kelimenin tek bir bütünü meydana getiriyor havası verdiği yerde "tabiri caizse, tek bir ruh ve tek bir beden oluştururlar"; Appuhn'da da: "her nasılsa tek bir ruh ve tek bir beden oluştururlar; ve Curley'de: "sanki bir Ruh ve bir Beden oluştururlar"). Fakat öne sürülen tek gerekçe, en azından benim bildiğim, Latince retoriğin kullanımına göre gibi zaten tekrar edilmemelidir. Çok memnuniyetle kabul ediyorum: eğer "tek bir ruh ve tek bir beden olarak oluşur" anlamlı bir cümleyi zarif bir Latince ile yazmayı istiyorsak: gibiyi Bedenden (Corpus) önce tekrarlamamak gerekir. Fakat eğer "tek bir ruh olarak oluşurlar ve tek bir beden ["olarak"sız] oluştururlar" anlamına gelen zarif bir Latince yazmak istiyorsak, componant'ı tekrarlayacak mıyız? Kesinlikle hayır ve şüphesiz bu kelimeyi cümlenin sonuna koyacağız. Böylece aynı cümleyi Spinoza'nın yazdığı şekilde (unam quasi Menten, unumque Corpus componant) iki durumda yazacağız. Bu yüzden bu cümle belirsizdir -umduğum gibi, tekrarlanmayan "gibi"deki önerdiğim çeviri "oluşturur"dan daha kolayca kendini ayırır gibi bana gelmektedir. Bu koşullarda ne yapmalı?

Bana öyle geliyor ki yapılacak en iyi şey, Spinoza'nın biraz önce söylediği -yani kendi güçlerini birleştiren aynı doğaya sahip iki kişi bir bireyi meydana getirirler- ile çelişki oluşturmayan iki yorumu seçmektir, eğer en azından bir ve tek bir diye bir şey varsa elbette. Oysa bir ve tek bir diye bir şey vardır. Gerçekte gibi'nin corpus'a uyduğunu var saymaktayız. Bu durumda burada söz konusu olan bedenler bedene benzeyen bir şeyleri oluştururlar fakat bu gerçek değildir. Oysaki Spinoza Uzamın sonlu kipi gibi genel olarak bir bedeni tanımlar; gerçekte EII'nin I. Tanımının bize dediği şudur: "Beden deyince, uzamlı bir şey olarak görülmesi bakımından Tanrı'nın özünü kesin ve belirlenmiş (certo, et determinato modo) bir tarzda ifade eden bir kipi anlıyorum". Öyleyse beden olmayan bir beden-gibi Uzamın sonlu bir kipi değildir ve bu aynı şekilde sonsuz bir kip de değildir. Bu hiçbir şekilde bir kip değildir: Bu kiplerin basit bir bileşimidir. Fakat eğer bu bir şey ise, bir birey basit bir bileşim değil, aslında bir kiptir. O halde, Uzamda güçlerini birleştiren aynı doğadan bireyler bir bireyi oluşturmazlar ve paralellik gereğince aynısı Düşüncede söz konusudur. Şu halde, Spinoza, tam tamına tersini dediğinden ya 4 satırlık boşlukta kendi kendisiyle çelişmektedir ya da burada gibi corpus'a uyarlanamaz.

Fakat eğer gibi'yi mens'e uyarlarsak aynı çelişkiye düşmez miyiz? Bu kez hayır. Çünkü Spinoza, Düşüncenin bütün sonlu kipleri bir mens'tir diye bir şeyi hiçbir zaman söylemedi. Spinoza, bir insan bedeninin fikrinin eylemde var olması gibi Mens humana'nın tanımı ile bir eşdeğerini,

EII'nin 11-13. Önermelerde verdi fakat mens'in genel tanımını asla yapmadı. Ayrıca Spinoza, genel olarak, "eylemde var olan bir beden fikri"ni belirten hiçbir kelimeyi de asla tanımlamamıştır.

EII Ö13'ün Notunda insan olmayanların da dâhil edildiği tüm bireyler "farklı derecelerde olmak üzere hepsinin canlı" olduğunu söyledikten sonra (omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt), insan olmayan mentes'lerin varlıklarını anmaktadır ve Mens humana'ya göre onların mükemmeliyet derecelerini değerlendirmek için takip edilecek metodu belirtmektedir. Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç şudur: eylemde var olan insan olmayan bedenlerin fikirleri arasındakilerin bazıları mentes'dir. Bu açıkçası tüm fikirlerin mentes' olduğu anlamına kesinlikle gelmemektedir. Şüphesiz bu fikirler ancak Mens humana ile belli bir benzerlik eşiğinden itibaren vardır. Spinoza, zaten burada her birini kendi aralarında belirtmek için özel terimler ve hepsini belirtmek için genel bir terim ile "canlılığın" tüm derecelerinin tamamlanmış bir sayımını bize vermek gibi bir iddiada değildir. "Omnia... animata sunt" olarak verilmiş olan genel terime çok daha uygun olacak olan "anima"dır fakat Spinoza bu kelimeyi sevmediğinden onu kullanmaktan kaçınmaktadır. Buna boyun eğmeyecektir, ta ki ileriki zamanlarda bu kelime TP'nin sonunda görülene dek.

O halde, EIV Ö18'in notuyla bitiriyoruz. Üyelerinin işbirliği yaptığı tüm insan grupları, buna devlet de dâhildir, asgari sabitliğe sahip olduğunda farklı derecelerden bireydirler. Farklı derecelerden bu grupların her birinde tüm insan bedenleri (ya da neredeyse hepsi) hep birlikte tek bir bedeni oluştururlar. Ve onların her birinde de farklı derecelerdeki tüm insan ruhları (ya da neredeyse hepsi) tek bir "eylemde var olan bu bedenlerin fikirlerini" hep birlikte meydana getirirler: Bunlar şüphesiz Mens humana'dan çok farklı olduklarından aslında mens olmadan mens-gibi'dirler ve sağın doğanın bir belirleyicisi olarak kalacaktır.

C. Bununla birlikte halen bunların hiçbirinin yeterli olmadığını söyleyeceğiz. Bundan öncekinde ya da evvelce daha çok ayrıntı eklerinde, çok daha az kesinlikte olmakla birlikte yazdığımda, (là) burda'nın özsel olmadığına itiraz edildi. Devlette olup bitenlerin, belki EII'de verilen bireyin tanımına harfi harfine uyduğu söylendi fakat bu "fiziksel" tanım bireysellik ile ilgili Spinozacı teorinin yalnızca soyut bir anıdır ve bu an EIII'ün en başından itibaren geçmektedir: EIII Ö6'dan itibaren, bir bireyi nitelendirenin her şeyden önce onun conatus'u olduğu apaçık ortaya çıkmaktadır. Oysa ki Spinoza'nın tasarladığı şekilde devletin conatus'unun olmadığı reddedilmektedir. Burada karşılaştığımız, bize bazen söylenen, herkesin sadece kendini göz önüne aldığı insan conatus'larının yalnız bir birliktelik olduğudur ve devletin kendisinin korunmasına doğrudan bir şekilde eğilimli olan doğal bir kolektif çabaya dair en küçük ima Spinoza'da boşuna aranacaktır. Bir başka perspektiften bize söylenen de ise kolektif conatus'un taslakları ve belli bir eğilim gösteren veya potansiyel güç olan kolektif bireyselleştirme gibi tamamen bireysel süreçler bulunmaktadır. Fakat bu süreçler birleştirici bütünsel bir conatus'u meydana getirmek için çok fazla tamamlanmamış, fazla değişken, fazla kaotik, fazla çatışmalı ve fazla çelişkilidirler: Kaçınılmaz birliğin asgarisinin berisinde kalmaktadırlar. Kendi kendine düzenlemenin olduğu andan itibaren conatus'un da var olduğu prensibine dayanarak, TTP ve TP'de sorgulanan devletlerde oluşan farklı biçimleri yeniden oluşturmak için kendim özellikle çaba harcadım: Genel olarak devletin doğasının da içerdiği kendi kendini düzenleme, gerçek devletler üzerine rastlantısal yansımalarında Spinoza tarafından orda burda çok mükemmel olmayacak şekilde tanımlanan kendi kendine düzenlemeler (ki ben kesinlikle yadsımıyordum fakat daha çok kaotik, çatışmalı ve çelişkili niteliğinin altını çiziyordum. Bu nedenle, sonunda her zaman devletin yok edilmesi ve onun yerini bir başka devletin alması sonucu çıkıyordu.) TTP'de tasarlandığı gibi İbrani teokrasisindeki nerdeyse mükemmel kendi kendini düzenleme ve TP'nin devletlerindeki mükemmel kendi kendini düzenlemedir. Üstelemeksizin bütün bunların tüm değişikliklerin her tür çeşitlilikte kavranan devletle ilgili conatus'un tanımları olarak meydana gel-

diklerini düşündüm. Spinoza'ya göre, devlet olaylarındaki öfkenin çok belirsiz bir kendi kendini düzenleme rolü olduğu üzerinde ısrar ederek buraya daha sonra geri döndüm. Fakat herkes gibi, Spinoza da, devletin conatus'u hakkında asla konuşmadığını ve bu konu ile ilgili olarak yalnızca doğrudan olmayan kanıtlara başvurabildiğini kabul ediyordum. Oysaki Spinoza, *Etika* ile ilgili bir bölümde kesin olarak bu konudan bahsetmektedir. Gerçekten de,

1. EIV Ö37'nin 2. Notunda, Spinoza, kentin (cité) hakiki bir genetik tanımını bize vermektedir: "Yasalarla devam eden topluma ve onun kendini koruma gücüne Kent (Site) denir" (Societas, legibus, et potestate sese conservandi firmata, Civitas appellatur) demektedir bize (G. II, s. 238, 15-16. satırlar). Böylece, kendinde düşünüldüğünde, La Societas, doğa gereği devletten öndedir. Eğer devlet olmasaydı (veya devlet denilen bir şey artık hiç olmasaydı ya da neredeyse artık hiç olmasaydı), kişilerarası ilişkiler fazla olabilirdi, insan grupları aralıksız olarak kendini oluşturma eğiliminde olurlardı ve böylece yukarıda sözü edilen tamamen bireysel eğilimli süreçler cereyan edebilirdi. Fakat onların çatışmaları çok fazla istikrarsızlığa neden olabilirdi -onların etkileşimi aynı devleti doğurana kadar-. Çünkü bir kez devlet oluştuğunda, devletin zorla kabul ettirdiği yasalar bu Societas olmayan yerleşmişliği verirler ve onda özellikle kendini koruyan güç tarafından nitelendirilen (potestas sese conservandi) Civitas'ı oluştururlar.

2. Ara sıra bize karşı konduğunun tersine, Spinoza, bazı durumlarda, oldukça kesin olarak potestas ve potentia kelimelerini ayrım gözetmeden kullanmaktadır. Örneğin EV Ö29'un ispatlanmasında insan ruhunun iki ana güçlerini nitelendirmek için "potentiam concipiendi res cum relatione ad tempus" daha sonra "potestatem ... concipiendi res sub specie aeternitatis"i gündeme getirmektedir ve en sonunda "haec potentia concipiendi res sub specie aeternitatis" üzerinde yani daha önce potestas olarak adlandırılmış olan "bu aynı" potentia üzerinde durmaktadır. Aynı şekilde EV Ö42'nin sunumunda Spinoza "potestatem ... libidines coërcendi"yi aktarmaktadır ki bu hemen ardından "potentia ad coërcendos affectus"a dönüşmektedir.[8] O halde, belirgin biçimde "potestas" ve "potentia" bir ulaçı/bağ fiili veya eylemle ilgili bir sıfatı takip ediyorlarsa (tamlayan durumda veya ad'ın önündeki -i halinde) tam anlamıyla aynı manaya gelmektedirler.

3. EIII Ö7'nin Tanıtlanmasında, Spinoza bize genel olarak her şeyle ilgili olarak, potentia, seu conatus, quo in suo esse perseverare conatur ("kendi varlığında devam etmek için gösterdiği çaba veya gayret ettiği güçtür yani conatus'tur") "verilen özün yani bu şeyin edimsel özünün dışındaki hiçbir şey değildir" demektedir. Potentia, seu conatus. Öyleyse biz takip eden iki eşanlamlılığı ortaya çıkarabiliriz: "Potestas sese conservandi de la civitas" = "Potentia sese conservandi de la civitas" = "conatus quo civitas in suo esse perseverare conatur". Civitas, Societas'ı dengede tutan sıfatıyla devlet anlamına gelmektedir, dolayısıyla da bir conatus'a sahiptir.

Bir öncesi bize halen bir başka şey öğretmektedir. Mademki Civitas diğerleri arasında bir şeydir, onun conatus'u da edimsel özünün dışında hiçbir şey değildir yani dış sebeplerin aşağı yukarı biçimini bozan bir karşılaşma müddetinde kendi sonuçlarını gerçekten yarattığı sıfatıyla kendi özünden başka birşey değildir. Fakat birşeyin özünü tanımlayan onun doğasının yasalarıdır ve onun edimsel özünü tanımlayan ise dış nedenlerle onun özüne etki yaparak oluşan aynı yasalardır. Oysaki şimdi neyle Civitas'a dönüştüğünü gördüğümüz Societas kendini korumak için yasalarla güç elde etmektedir fakat bu kez bunlar fiziksel değil hukuki yasalardır. Böylece devletin özünü tanımlayan, bir biçim altında veya gerçekten işleyen hukuki yasaların bir sistemi olan bir başkası altında olamaz mıydı?

---

8 Bu gözümden kaçmış olan iki noktayı bana işaret eden Charles Ramond'a teşekkür ederim –EV Ö29'un sunumuna üç saat boyunca açıklama yapmama rağmen-.

D. Oysaki TTP ve TP'yi doğru olarak onaylama eğiliminde olan, şimdi üstün körü bir şekilde üstünde duracağımız noktadır. Fakat bu üstün körü inceleme, hemen ilk anda üzerinde durulması gereken bazı sakınmaları gerektirmektedir.

1. Bu iki eserde gerçekten dil konusunda öncelikli bazı dikkate almalar zorunlu gözükmektedir. TTP ve TP, Etika'yı bilmeyen okuyuculara seslenmektedir. Bu yüzden, genel olarak bu eseri okumamış herhangi biri için anlaşılmaz açıklamaların bulunmasını dışlamaktadır. Bu nedenle, özellikle "birey" kelimesi devlet konusunda burada asla kullanılmamıştır: Etika'da verilen tanımı bilmeyen okuyucuların kafası tamamiyle karışacak ve okuduklarını takip edemeyeceklerdir. Örneğin, Spinoza TP II/13'ünde EIV Ö18'in Notunun neredeyse aynısını söylemektedir (içerik açısından aynı şey) fakat "birey" kelimesini burada silmiştir: "Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, uyum içinde ve birlikte daha güçlü olurlar"; burada her şey normal gözükmektedir. Ve bize çok sık olarak karşı çıkılanın tersine, TTP'nin XVII. Bölümünde, Spinoza bir ulusun diğer ulustan daha az boyun eğer oluşu "doğası gereği" midir diye belagat ile sorduktan sonra şöyle cevaplamaktadır: "Doğa ulusları yaratmaz: doğa sadece dil, yasa ve ölüyü karşılama üslupları ile kendini diğerinden farklı kılan uluslarda kendini belli eden bireyleri yaratır" (G. III, s. 217). Bu nedenle, bu bölümde Spinoza'nın amacı kesinlikle devlet bir birey midir yoksa değil midiri tanımlamak değil, çok basit bir şekilde, "birey" kelimesini okuyucuları için ulaşılabilir tek bir manada yani insan bireyleri anlamında ele almaktadır ve bölümün tamamının anlamı başka yönden tamamiyle anlaşılırdır: bir ulusun üyeleri, bu ulusu diğerlerinden farklı kılan kişilikler ile doğmazlar. Bu metinden çıkarılacak sonuç, sorulmayan bir soruya burada bir cevap aranıyorsa, o da şudur: Devlet insansal bir birey değildir ne de insansal birey bir Devlettir!

Diğer taraftan, TP'nin yaptığı devlete uyarlanan "corpus" ve "mens" kelimelerinin kullanımına gelince (quasi mens burada veluti mens ile değiştirilmiştir), sorun çok daha karmaşıktır. "Corps" kelimesinin kullanımı okuyucuları şaşırtma riski taşımamaktadır çünkü metaforik anlamda ya yaşayan bir organizma ile benzerliklerini göstermek için ya da bir "sivil kişi" ya da "ahlak"ın hukuki kurgusuna gönderme yapmak için çok sık olarak "devlet bedeni"nden bahsedilmektedir. Ve tam da Spinoza'nın da verdiği anlamın bu olduğu konusunda bana karşı çıkıldı. TP'de doğru bir başlığa dikkat edildi (ve bunun benim gözümden kaçtığını itiraf ediyorum); Spinoza una veluti mente ya da veluti mens ifadesini, yalnızca devlet söz konusu olduğunda kullanmıyor fakat "unum veluti corpus" ifadesini bir kez kullandığı doğrudur (TP VIII/19). Oysaki Spinoza'nın tersine, bana öyle geliyor ki, bu biricik kullanımda, kendisi ve diğerleri tarafından devlete uyarlanan corpus'un kendisi için ona alışılmış olarak verilen metaforik anlamda olmadığını, Spinoza gizlice okuyucularına önermektedir; öyleyse veluti corpus " 'beden' kelimesini telaffuz ederek düşündüğünüz beden gibi bir şeydir, fakat gerçekte öyle bir beden değildir" anlamına gelmektedir. Çünkü eğer bir metaforik beden, gerçek bir beden "gibi" ise, o takdirde gerçek bir beden de metaforik bir beden "gibi"dir.

Fakat bu TP'nin niyeti olmadığından Spinoza corpus imperii veya civitatis'in söz konusu olduğu diğer altı durumda (III/1, III/2, III/5, IV/2, VI/19 ve IX/14) anlaşılmaz olanı gidermek için canını sıkmamakta ve veluti'ye başvurmamaktadır. Spinoza'ya göre bu gerçekten ancak Spinoza anlamında bir beden olduğunda meydana gelmektedir.

Ve Spinoza nicelik yönünden tersi bir sonuç ile "mens" kelimesiyle de tam anlamıyla aynı şeyi yapmaktadır. Eğer gerçekten "imperii mens" şaşırtabilirse ("sivil kişi" veya "ahlak" kuramında genellikle onun "bir ruhu olmadığı" belirtilir), öte yandan "una veluti mente" ifadesi "ortak" bir ruha sahip devleti nitelemek için ve yaşayan bir organizma ile klasik bir karşılaştırmada tamamen sıradan kalmaktadır. Corpus buraya çok daha uygunken, daha çok veluti mens beklenmektedir. Gerçekten, kelimenin tam anlamıyla alındığı gibi, bu ifade Spinoza'ya göre, birey-devletin tam gerçek "ruh"unun

eşdeğerini iyi bir şekilde tanımlamaktadır. Spinoza burada ikircikliği gidermeden 9 durumda mens'i veluti ile birlikte kullanmaktadır (II/16, II/21, III/2, III/5, III/7, IV/1, VI/1, VI/19 ve VIII/19). Diğer taraftan yalnızca üç durumda veluti olmadan kullanmamaktadır (III/2, VII/3 ve VIII/19). Bu son üç durumda doğrusunu söylemek gerekirse, III/2'si belki de pek açıklayıcı değildir (totius imperii corpus et mens) çünkü "una veluti mente" aynı cümlede daha önceden bulunmaktaydı ve "corpus et mens" engelliyor gibi görülmektedir. Fakat diğer iki durumda ve özellikle de VIII/19'da, Spinoza (belki de aynı nedenden dolayı burada veluti corpus'un tek başına ortaya çıkmasıyla karşılaşmaktayız) şüphesiz "veluti mens"in kendisi için düşündüğünden çok daha güçlü bir manaya geldiğini ve devletin mens-gibi durumunu belirtmek için tam kelimenin bulunduğu takdirde, veluti'nin silinmesi gerektiğini okuyucularına aynı şekilde önermektedir.

Fakat tamamıyla dışlanmış olan beden ve ruh veya ruh-gibi arasındaki ilişkilerde, özniteliklerin "paralelliği"nin diline başvurulmaktadır. Spinoza buna hiçbir zaman başvurmamaktadır, hatta insan bedeni ve ruhu durumunda bile. Ve Spinoza bunu yapamaz. Bu dili, TP II/10'un ikinci yarısında testin başlığında deneyelim: Sonuç korkunç bir şekilde karışık olacaktır ("Güneş yükseliyor"un Copernicus dilinde çevirisi gibi) ve okuyucu hiçbir şey anlamayacaktır. Spinoza'nın yetersiz dilinde söyledikleri çok basit ve tam anlamıyla açık ve nettir. Bu nedenle orada burada karşılaşılabilecek bazı riayet etmemelerden dolayı şaşırmak faydasızdır.

Bu demektir ki, bu önlemler yoluyla, TTP ve TP'nin devletin bireyselliği öğretisini Etikadan kurtardığını asla geçersiz kılmadığını ama doğruladığını görmekteyiz. Gerçekten de,

2. TTP'nin IV. bölümünün başında bildiğimiz gibi Spinoza yasanın genel bir tanımını bize vermektedir: "yasanın adı, kesin ve belirli nedene uygun olmak anlamındadır" (id secundum quod). Her birey ya da herkes veya da aynı cinsten olan bazıları tek başına ve iyi bir şekilde belirtilmiş ve sınırlanmış olarak hareket etmektedirler" (una eademque certa ac determinata ratione agunt) (G. III, p. 57).

Ve Spinoza: "Bu ya doğa zorunluluğu veya da insanların bir kararına bağlıdır" diye eklemektedir. Ardından iki satır sonra, insan kararına bağlı bir yasa "hukukun kuralı olarak isimlendirilir" diye belirtir. Öyle tanımlanmış yasa, bir başka değişle, doğal veya hukuki olabilir. Fakat dikkat etmek gerekir ki, Manfred Walther'ın da belirgin bir şekilde altını çizdiği gibi, bu tanımlamaya göre uygulanmamış bir hukuki yasa yasa değildir: Yasanın bir yasa olabilmesi için kendisine emredilenin emrettiği gibi gerçekten iş görmesi gerekir (augunt, ve agere debent değil).

Oysa ki eğer bunu *Etika*'da verilen birey tanımlaması ile karşılaştırırsak, bir bireyi oluşturan bedenler "karşılıklı olarak kendi hareketleri ile iletişime giren certa quadam ratione" "neye uygun olarak"ın TTP'de tanımlanan "yasa" kelimesinin tam tamına manasında bir yasalar sistemi olduğunu hemen görürüz: Bu iki durumda, "certa ratione" tekrar görülmektedir. "Determinata" tarafından (bu ratio'dan başka bir şey değildir) yalnızca negatif bir şekilde onaylanan "certa" pozitif (çok kesin olarak bu ratio'dur) bir ifadede bulunduğunda "ac determinata" eki anlamda hiçbir şey değiştirmemektedir. Birey tanımındaki "una eademque"nın yokluğunda, biraz karmaşık bir bireyde hareketlerin iletişiminin aynı zamanda birçok yasa tarafından tanımlanmış olabileceği anlaşılmaktadır. Ve bu aynı tanımda tekil kalan "ratione" yasaların bir sistem olduğunu bildirmektedir. Ve hiçbir şeyin göstermediği gibi, *Etika* certa ratio'su TTP'den daha az anlam genişlemesine sahiptir. Bundan dolayı, genel olarak hukuki yasaların bir sistemine göre hareketlerle iletişime giren insan bireylerinin gerçekten bir bireyi meydana getirdikleri onaylanmaktadır.

3. TP'yi onaylayan devlet durumunda ne yapılıyor olursa olsun, Spinoza aslında TP'nin II/7'sinde imperium'un bir tanımını vermektedir: Kalabalığın gücü tarafından tanımlanan (ya da "sınırlandırılan) yasayı Imperium gibi adlandırmak bir alışkanlıktır" (jus, quod multitudinis potentia

definitur, Imperium appellari solet). "Imperium" kelimesinin TP'de kimi kez "egemenlik", kimi kez ise "devlet"i tanımladığını biliyoruz. Devleti tanımladığı zaman yine iki anlama gelebilmektedir: Ortaklaşmayı düzenleyen kurumların sistemi veya bu sistem tarafından düzenlenen ortaklaşmadır. Oysaki egemenliğe uyarlama daha doğal görülürse burada verilen tanımlama birinci manadaki devlete tamamıyla uygundur. Burada söz konusu olan, jus bugün "öznel" olarak tanımladığımız anlamı almaktadır, yani kalabalığın gücüne sahip yasa'dır ve tabi ki bu egemenlik'tir. Fakat "nesnel" anlama gelen bu aynı jus, aynı şekilde yasa'yı tanımlamaktadır. Yani çokluğun gücünün güven altına aldığı etkinin olduğu "jura"nın birliği veya "yasaların kuralları"dır. Burada tabiki devlet birinci manada alınmıştır.

Oysaki birinci manadaki devlet, gerçekte ikinci manadaki devletten başka birşey değildir: Eğer uygulanmamış bir hukuk kuralının, hukukun gerçek bir yasası olmadığını hatırlarsak, jura'lar sistemi sade bir şekilde "bu neye uygun olarak" devlet topluluğu görevini yapandır veya "bu neye uygun olarak" ile aynı şeye gelen şudur: Bu topluluğun üyeleri hareketlerini "oldukça belirgin bir tarzda" (certa ratione) birbiriyle ilişkilendirirler ki bu da koruma teminatı için bir gereklilik gibi görülmektedir. Diğer bir değişle juralar sistemi birey-devletin edimsel özünü ifade eder: bu katı anlamdaki özü değildir çünkü hukuk yasaları doğası değişmeden de değişebilirler ve yasaların güvence vermesinden çok onun korumasının tehlike altında olması sıklıkla görülür. Fakat onun özü dış nedenler ile oluşan etkileri ürettiği sürece (yöneticilerin tutkuları, aşiret savaşları, eski ölülerin kalıntıları veya yeni ölülerin ortaya çıkması) kendi kendini denetleyen mekânizmalarını bazen korumakta bazen ise bozmaktadır.

4. Fakat kesin bir anlamda ve ilk bakışta oldukça şaşırtıcı bir şekilde bunu nasıl ifade eder? Gerçekte ikinci anlamdaki imperium'un, yani birey-devlet'in TP'de bir eşanlamı vardır: TP III/1'de tanımlanmış olan civitas, "devletin tüm bedeni" (imperii... integrum corpus) olarak EIV Ö37'nin 2. Notunda verilen tanımlamasına tamamıyla uymaktadır. Fakat bu beden quasi-mens'in nesidir?

Spinoza çok kesin bir şekilde burada cevap vermektedir. Bir yandan aslında TP III/2'nin başında Imperii, seu summarum potestatum Jus'u anmaktadır (hatırlayalım ki çoğul summae potestates Spinoza'da her zaman "hükümdar"ı tanımlamaktadır ve bu kolektif olabilir ve gerçekte Hollanda'dır). "Öznel" anlamda bu gereksiz bir tekrardır: "Egemenlik hakkı hükümdarın [hakkı] anlamına gelmektedir". Fakat bu nesnel anlamda da doğrudur: "Devletin hakkı hükümdarın demektir". Bu elbette devlet ve hükümdarın aynı şey olduğu anlamına gelmez: Hatta Demokraside yönetici insanların, kurulu devletin tek kuruluşu olamaz (orada ayrıca mahkemeler, bir ordu vb. olmalıdır). Fakat gereksiz bir tekrar olarak, Hukuk veya jura sistemi devletteki geçerli yönetici tarafından yayınlanan Hukuktur anlamına gelmektedir.

Diğer yandan Jus summarum potestatum: "in hoc potissimum consistere vidimus, nempe quod imperii veluti mens sit" hakkında TP IV/1'in başında bize anlatmaktadır: "Devletin ruhu olarak (nesnel anlamda) özellikle oluşturduğunu gördük" (veya "öznel" anlamda "egemenliğin ruhu olarak" ki burada kesin bir anlam yoktur). Böylece TP III/2 ve TP IV/1'in başlarında Hukuk veya yürürlükteki devlettin hukuk kuralları sistemi bu devletin ruhu gibidir diye sonuçlandırmalıyız. İşte buradaki Spinoza, ikinci anlamda alınmış olan devletin edimsel özünü ifade etmektedir: Bu, devletin eylemdeki mevcut fikridir.

Hukuku yalnızca Düşünceye yerleştirmek garip görülebilir. Fakat düşüncenin yalnızca her zaman gerçekten uygulanmış yasalar için olduğunu hatırlayarak TTP'de verilen yasa tanımına tekrar dönüyoruz. Gördüğümüz gibi "yasalar çok kesin ve çok sınırlı bir biçimde" olmadıklarından ilgilendikleri gibi iş görürler: Yasalar "bu neye uygun olarak"a göre iş görürler. Fakat eğer yasalar ilgilendikleri eylemde yoksalar neredediler? Fiziksel bedenlerin eylemlerini tanımlayan yasalar, fizikçile-

rin topluluklarını oluşturmakta düşüncede değilseler neredeler? Buyuranların ve uygulayanların topluluklarını oluşturan yasalar dışında eylemleri yerine getirmek üzere (ve gerçekten yerine getirilmiş) insanlara buyrulan yasalar (sürekli etki) neredeler? Onların kapsamdaki ilişkilerde yani eylemlerde (aslında soru çok daha karmaşıktır fakat bunu bir kenara bırakalım) kendiliğinden var olan certae rationes, çok daha sık olduğu doğrudur ve bunlar Spinoza tarafından "yasalar" olarak adlandırılmaktadır -ben onun örneğini yukarıda biraz önce verdim. Fakat TTP'de verilen yasanın katı tanımına göre, jura sistemi, ("yasa" kelimesinin geniş anlamını hesaba katmak için en basitinden eklemek gerekir: Düşünce tarafı görülmüştür) aslında kesinlikle imperium'un veluti mens'idir.

Spinoza eylemde bulunan bedenlerin tüm düşünceyi betimlemek için EII Ö13'ün notunda kullanmayı reddettiği genel "anima" terimini bu kez veluti olmadan uygulayacaktır: "Anima enim imperii jura sunt" diye en sonunda TP X/9'da yazacaktır: "Hukuk kuralları aslında [bir birey olan] devlet'in anima'sıdırlar (mens olmayan).

5. Öte yandan bu konuda TP'de "paralellik ihlalleri" söz konusudur. Bunlar yalnızca aleni bir şekilde konuşma biçimlerinde değil fakat aynı zamanda bir başka şeyi de göstermektedirler. Gerçekte Spinoza, sanki bedenin emrediyor gibi mens veya devletin veluti mens'inden üç kez bahsetmektedir. İlk iki durumu göz önüne alalım: TP III/9, "Devlet bedeni tek bir ruh gibi yönetilmelidir" (imperii corpus una veluti mente duci debet) ve TP VIII/19'da Soylular "tek bir ruh tarafından yönetilen tek bir beden gibi" (unum veluti corpus, quod una mente regitur) oluşturulmalıdırlar. Spinoza, okuyucularına uymak için bu iki kelimeye başvurmaya hiç ihtiyaç duymamış gibi görünüyor: Aynı şey hiçbir "ihlalsizlik" olmadan da söylenebilirdi. Bu nedenle iki şeyden biri olarak, ispatın bu eksikliğini "alenilik" ile açıklamak konusunda bize karşı çıkıldı: Ya şu ana kadar hiçbir şekilde anlaşılmamış olan tüm paralellik teorisini baştan aşağı derinlemesine yeniden görmek gerekir ya da burada basit, banal metaforların olduğu kabul edilmelidir. Fakat aslında bu "ihlal"in bir ispatı vardır. Bir kez daha TTP'de verilen yasa tanımına dönecek olursak, bu tanım övgüye değer yasalar ve kendiliğinden var olan certea rationes'lar arasındakileri buraya uygun düşen eylemlere karıştırmaktadır. Bu ayrımın iki tür yasadaki aynı tip olmadığını belirtmek gerekir.

Fiziksel yasalar, Uzam'da certa ratione'da geçen uzantının baş kısmından hemen sonra bilimsel topluluğun mens-gibi'sinde karşınıza çıkmaktadırlar. Bunun aksine, hukuk kuralları, zorunlu olarak yapılması için buyrulan ya da hüküm verilen eylemlerin certa ratione'u tamamlamasından önce yasa koyucuların ve uyrukların zihninde vardırlar. Bu jura'lar devletin anima'sı ya da mens-gibi'si olduğundan dolayı yasanın corpus'ü yönettiği ve yürüttüğünü söylemek için bazı haklı nedenlerimiz olmaktadır. Paralelliği kurmak için yönetici ve uyrukların bedenlerindeki bu jura'lara eşlik eden uygulamalardan önce beyinsel süreçler ve sözlerden bahsetmek yeterli olacaktır fakat biz TP'de bundan kaçınmayı buyuran alışılmış nedenlerle karşılaşmaktayız.

Üçüncü duruma gelince, bu gerçekten mecazdır. Fakat görünüşlerin tersine bu paralelliğin... mecazıdır! TP VI/19'da Spinoza kralı "Kentin ruhu" ile ve kralı bilgilendirmekle tek yetkili ve kralın alacağı kararların uygulayıcısı olan kralın Konseyini kentin durumunu bilen ruh ile "ruhun dış duyularıyla" ve "bu yolla onun için en iyinin ne olduğuna karar veren kentin ruhu ile kentin bedenini karşılaştırır". Descartesçı karşılaştırma gibi görülebilmektedir. Fakat aynı TP VI-VII'nin Spinozacı Monarşideki gibi her şey Konseydeki çoğunluğun isteği doğrultusunda, kral tarafından alınan kararlarla öyle bir şekilde kurulur ki sanki yönetmek için Konsey tek başınaymışçasına her şey tek bir anlamda olmaz mı? Ve ayrıca bunlar kralın kuralları ve bu nedenle yalnızca kralın uygulamalarına boyun eğen uyruklar olduğundan sanki devleti yönetmek için kral tek başınaymış gibi her şey başka bir anlamda değil midir? Bu "paralel" iki okuma, tek bir şeyi ve aynı şeyi betimlemezler mi?

6. Son olarak, devletin conatus'una gelince, bir ayrıntıyı belirtmeliyiz. Daha önce gördüğümüz potentia ve potestas bazı bağlamlarda eşanlamlıdırlar. Fakat hepsinde değil. Potentia bir conatus'un varlığına karışmakta tektir. Oysaki devlet conatus'unun varlığıyla ilgili konuda biz reddedildik. Spinoza TP'de çok sık olarak devlet potestas'ından söz etmekte fakat potentia'dan neredeyse hiçbir zaman bahsetmemektedir. Fakat gerçekte bana öyle geliyor ki, şeyler bu kadar açık değiller. Spinoza TP'de bir kez totius imperii corpus et mens'in potentia'sında (III/2), sekiz kez potentia civitatis (II/3, III/6, III/8, III/9, III/12 ve üç kez VII/25'de) ve beş kez potentia imperii (VII/18, VII/25, VIII/3 ve üç kez IV/4'ünde) bahsetmektedir. Aslında Spinoza oldukça sıklıkla devlet sorununun geçtiği bölümlerde potestas'dan söz etmektedir. Spinoza yalnızca iki kez potestas civitatis'ten (III/8 ve III/16), bir kez potestas imperii'den (VIII/2) ve 8 kez suma potestas imperii'den (VII/5, VII/25, üç kez VIII/2, VIII/19, VIII/44 ve IX/14) söz etmektedir. İşte potestas'ın yekpare üstünlüğünün neredeyse hiç belirtisi yoktur. Öte yandan, nasıl ki Spinoza TP'de devletten bir birey olarak bahsedemiyor, *Etika*'da yaptığı gibi conatus'a da kesin bir şekilde atıfta bulunamamaktadır.

E. Bir problem üzerinden sonuçlandıralım. Eylemde var olan devlet fikrinin ne olduğunu şimdi biliyoruz. Fakat bu fikir hangi fikirlere sahiptir? Diğer bir değişle imperium'un anima'sı ne düşündürmektedir? Bu soruyu cevaplandırabilmek için önerilecek yöntem için en basitinden iki şeyi belirteceğiz.

1. Spinoza'nın EII Ö12'de ve daha sonra EII Ö13'ün notunda da belirttiği gibi insan ruhu evrensel bir değere sahiptir. Devletin anima'sı bedenin tüm duygulanımlarını aşağı yukarı belirsiz olarak algılamalıdır. Fakat beden duygulanımları aynı zamanda bu bedenin kısımlarının duygulanımlarıdırlar. Her şeyin anima'sına sahip her fikir böylece fikirler veya fikir bölümleri veya fikirler bütünü veyahut her şeyin kısımlarının animae'sındaki fikir bölümlerini yaratırlar. Bu nedenle, devlet anima'sına sahip fikirleri dışarıda üyelerinin ruhunda aramak boşunadır.

2. Fakat EII Ö24'ün göstermesi de evrensel bir değerdir. Bir bedenin parçaları bu özü ifade eden yasalara göre yalnızca kendi hareketleri arasında iletişim içinde bulundukları sürece kendi özüne aittir. Fakat onların her şeye uyumu asla tamamlanmamış olarak, yasalar diğer hareketleri yerine getirebilirler ve tümünü ilgilendirmeyen diğer yasalara göre diğer kısımlarla ya da dış bedenlerle onları ilişkilendirebilirler. Dolayısıyla bir bedenin içine yerel olarak geçen her zaman bu bedenin duygulanımı değildir ve her zaman bedene geçmez. Durum böyle olduğu zaman, bu bedenin anima'sının bununla ilgili bir fikri olmamaktadır: Anima ister onları bozsun ister korusun veya en basitinden akışı değiştirsin, yalnızca bedendeki onu tanımlayan hareketlerin iletişimine ilişkin olanı kavramaktadır. Oysa ki benim daha önce kısa bir şekilde belirttiğim gibi (op.cit., s. 57-58 ve 65) ve P.F. Moreau'nun hayran kalınacak şekilde geliştirdiği gibi (op. cit., s. 448-356) devlet insan bedeninden çok daha az bütünleşmiş bir bireydir. Üyeleri, hatta en fazla totaliter devletlerde olmak üzere, aralarında resmi veya resmi olmayan çoğulcu bir ilişkiye sahiptirler. Hukuk kuralları içeriğe karışmadan barış içinde cereyan etmeleri için onlara müsaade ederek dışarıdan çerçevelerler ve onların her biri bu hukuk kurallarının ilgilenmediği insan olmayan her türlü şeyden etkilenirler. Bu nedenle, devlet anima'sına sahip fikirler üyelerinin ruhlarında hukuk kuraları ile ilişkileri olması açısından tek başınadır: Bu tek başına onların hayali ve algısal bağlamlarının tüm zenginliğinin çıkarıldığı aynı ruhlarda onları çevreleyen öteki fikirlerin çoğalan bolluğundan ayrıdır. Oysaki EII Ö13'ün Notunda Spinoza'nın da belirttiği gibi bir mens'in bilinç derecesi -bu tabi ki genel olarak tüm anima için geçerlidir- kendi yeteneğine göre farklı şeylerin eş zamanlı bir çeşitliliğini kavramayı ölçer. Böylece, devlet anima'sı, üyelerinin ruhundan çok daha az bilinçli olmak zorundadır; yalnızca aşırı tekdüzeliğe sahip "totaliter" devletler değil, genel olarak devlette, üyelerini (devletin işlevsel yükümlülüğü olarak üyelerini, bu üyelerin belirleyicisi olan arzularıyla birlikte ama sadece

düşüncelerin ve arzuların etkin olmasıyla) figürleştiren pek çok düşünce bulunur. Bundan dolayı bir Volksgeist'de "ruhların birleşmesi" gibi hiçbir risk yoktur. Belki de böylece mens'in bir tanımına girişebiliriz: Bir mens, bedenini oluşturan kısımların animae'sinden daha üstün olduğu bilinç derecesinin bir anima'dır. Ve devletin böyle bir şeyi yoktur.

Çeviren Birgül Açıkyıldız

Kaynaklar

Matheron, A. *Individu Et Communauté Chez Spinoza.* Paris: Editions de Minuit, 1969, 1988.

Moreau, P. F. *Spinoza: Expérience Et Eternité.* Paris: P.U.F, 1994.

Rice, Lee C. "Individual and Community in Spinoza'sd Social Psychology." in *Spinoza, Issues and Directions*, Edited by E. Curley, P. F. Moreau. Leiden-New York: Brill, 1990.

Spinozacı Konum: Eskiden Yeniye Parçalı Süreklilik[1]

Abdurrahman Aydın

Selman Karaca'nın anısına...

Alain Touraine, modernliği akılcı bir tarzda ortaya konmuş bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılması olarak tanımlar. "Modernlik fikri, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara -en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dâhilinde yer bırakır".[2] Modernlik fikri, akılcılaştırma fikriyle sıkı bir biçimde bağıntılıdır. Böylelikle bilginin olanağı olarak da insanın anlama yetisi ve elbette aklı giderek artan bir önem kazanacaktır. Akılcılığa tanınan temel rol ise yerini zamanla daha geniş bir fikre, akılcı bir toplum fikrine bırakacaktır. Touraine modernleşmeyi, akılcı bir toplumun yaratımı olarak ele alan bu modernlik yaklaşımını şöyle betimler: "Bu yaklaşım, toplumu, kimi zaman hesap üzerine kurulu bir düzen, bir mimari olarak düşünmüş, kimi zaman aklı, bireylerin çıkarları ve zevklerinin hizmetine sunulmuş bir araca indirgemiş, kimi zaman da dinsel otoritenin ezmiş olduğu bir "insan doğası"nı azat etmek için tüm iktidarlara karşı eleştirel bir silah olarak kullanmıştır. Ama her halükarda bu yaklaşım, akılcılaştırmayı, dünyevileştirme, yani "nihai erekler"in her tür tanımından kopma izleğiyle bağlantılandırarak kişisel ve kolektif yaşamın tek örgütlenme ilkesi haline getirmiştir".[3]

Touraine'in bu harika özeti, hesap fikriyle Hobbes'a ve İngiliz ampiristlerine, aklın indirgenişi fikriyle Voltaire'e ve piyasacı iktisatçılara, insan doğasının özgürleştirilmesi konusuyla da Rousseau'ya işaret eder. Kimi zaman birbirlerinden radikal bir biçimde ayrılan bu düşünürlerin hepsini birden kuşatan/kesen çizgi akılsallık çizgisidir.

1 Bu yazının ortaya çıkmasında Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Doç. Dr. Solmaz Zelyüt koordinatörlüğünde yapmış olduğumuz Spinoza derslerinin çok büyük katkısı olmuştur. Dersi kendileriyle birlikte almış olduğum arkadaşlarım Engin Abat, Fırat İlim ve Umut Morkoç'un da bu yazının ortaya çıkmasında en az bu satırların yazarı kadar emekleri vardır.

2 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: YKY Yayınları, 2007), 23-24.

3 A.g.e., 24.

Büyü bozumuyla birlikte doğa artık gizemli güçlerin bulunduğu bir yer olmaktan çıktığına göre, "anlam arayışını bırakma ve doğa ile dünya üzerinde etkili olmaya çalışma", modernleşmenin ve aydınlanmanın temel karakteristikleri arasında gösterilebilir. "Aydınlanma boş inançlardan, mitolojiden, korku ve vahiyden arınmış ve çoğunlukla matematiksel 'gerçekliği' temel alan, hedefleri araçlara uyumlu hale getiren ve bu nedenle teknolojik olan ve sorunlara nesnel olarak doğru çözümler bulmayı uman akıl yürütmeye, 'akılcılığa' bel bağlar".[4] Bu -dünya tarihi açısından yeni- akılsallık fikri, "aklın, hiçbir kazanımı kabul etmeyip, tersine bilimsel türden bir kanıtlamaya dayanmayan tüm inançlara, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerine sil baştan (tabula rasa) yapmasından" [5] ötürü beraberinde devrim fikrini de getirmiştir. "Mitoloji ve vahiy gibi akılcı olmayan açıklama yollarından vazgeçildiğinde, [insanların] aralarındaki farklılıkları çözümlemenin tek yolu güç kullanmaktı. Aydınlanma'nın kalbinde siyasi terör yatmaktadır".[6]

Modernleşmeyle birlikte ortadan kalkan aşkın referanslar ve dışsal dolayımlar, geride ortak bir insanlık nosyonunu kuşatıcı bir biçimde oluşturabilecek bir değerler bütünü ve elbette bir ontoloji bırakmadan çökmüşlerdir. Böylelikle "çatışma" kaçınılmaz hale gelmiştir: Akla karşı aklın oluşturduğu çatışma. Bunun iki nedeni söz konusudur. Birincisi zincirlerinden boşanmış aklın "sınırsız" bir biçimde kullanılışı iken, öbür nedeni Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde daha berrak bir biçimde görmek mümkündür ve bu da, henüz efendi ile köle ortaya çıkmadan önceki ölümüne mücadelenin başlangıç nedenini oluşturur. Bilinip tanınma isteğidir bu.[7] "Ve böyle bir istek duyan iki varlıktan her biri, kendi doyumunun peşinde gitmeye sonuna kadar hazır olduğu, yani öteki tarafından bilinip tanınmasını sağlamak, kendini ötekine en yüksek değer olarak kabul ettirmek için hayatını tehlikeye atmaya... hazır olduğu için, bu ikisinin karşı karşıya gelmesi, ölümüne bir mücadele olabilir ancak".[8] Hegel'in çatışmayı öne çıkaran ve modern özneyi mükemmel bir biçimde kristalize eden yorumu -Findlay'in ifadesiyle- şu biçimdedir: "Her bir özne, etkin tümelliğin biricik merkezi olmayı

4 Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Hamit Çalışkan Sevda Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 23.

5 Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 25.

6 Outram, *Aydınlanma*, 23. Elbette burada göz önünde bulundurulması gereken, günümüzde kullanıldığı biçimiyle "terör" değil; politik anlamıyla "terör"dür: Daha sonra Weber'in "meşru şiddet tekelini elinde tutan şey" olarak tanımlayacağı modern devletin bütün hukuksal yapılarıyla yerleşmeye çalıştığı bir dönemin şiddeti olarak "terör". Günümüzdeki kullanılışı itibarıyla "terör" malesef oldukça temel bir şeyi gözden kaçırmamıza neden olmaktadır. Bu temel şey ise klasik modern devletin her şeye karşın bir başarısı olan "düşmana hukuksal bir statü verilmesi"nin iptal edilişidir. Clausewitz'in "eşitler arasındaki bir irade kabul ettirme çabası" olarak formüle etmiş olduğu savaş, bu anlamıyla birbirlerini eşit gören iki gücün birbirleriyle olan bir ilişkilerini ortaya koyuyordu. Bugün karşı karşıya olduğumuz durum ise savaşın var olduğu, fakat kendileriyle savaşılan kimselerin "düşman" olarak değil, terörist olarak konumlandırıldıkları bir durumdur. Bu ise artık kendileriyle muharebe edilenlerin öldürülebilir bile olmadıkları bir duruma tekabül eder: Teröristler öldürülmemekte, de-aktive edilmektedirler. Bu ise temelde de-humanizasyondur. Sözgelimi A.B.D. bizzat kendi hukukuyla karşı karşıya gelmemek için bütünüyle teritoryal bir nitelik vermiş olduğu hukukunun dışında, Küba'ya ait topraklarda kurmuştur Guantanamo kampını ve bu kampta tutulan kimseler ne adli mahkum ne de savaş esiridirler. Tutulmalarının hiçbir hukuksal dayanağı yoktur. Aynı şekilde hukuksal özne kategorileriyle oynanmış, sözgelimi bir öldürme vakasında kimin kimi kime, nerede şikâyet edeceği bütünüyle belirsiz bir nitelik edinmiştir. Alain Badiou, *Etik* adlı çalışmasının Kötü'ye ilişkin bir teorinin çerçevesini çizmeye çalıştığı bölümünde, günümüzdeki yaygın kullanılışıyla "terör"e referansta bulunduktan hemen sonra şu uyarıyı yapar: "Burada terörden anlaşılması gereken politik anlamıyla terör; yani Jakoben Kamu Güvenliği Komitesinin Ölümsüzlerinin -evrenselleştirilebilir bir çift olarak- Erdem kavramıyla bağıntılandırmış oldukları terör değil, [eyleyicilerini] salt ve basit bir şekilde ölüm-için-varlığa indirgeyen terördür" (Badiou, 2001: 77).

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 111-19.

8 Alexander Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 84.

istemektedir".[9] Kant da "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" başlıklı metninde, toplumdaki antagonizmadan söz ederken bunu şu biçimde ifade eder: "Fakat onda [insanda] birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur".[10] Ya da Alain Touraine'e başvururşak, "Fransız Devrimi, ulusu akılla, yurttaşlığı da erdemle özdeşleştirerek bu evrimi iyice ileriye götürür, onu izleyen tüm devrimler de yurttaşlara, giderek daha baskıcı ve sonunda kişinin putlaştırılması sonucunu doğuran görevler dayatırlar".[11]

Sokrates'ten beri kabul gören ve erdemle bilgiyi birleştiren görüşün çöktüğü bir zamandır bu. Her türlü ontolojiden vazgeçilir; ya da iddia budur. Artık insanlar arasında geçerli olabilecek ve tüm insanlığı tüm-geçerli bir biçimde kuşatacak bir dolayım, ancak insanların birbirleriyle ilişkileri içerisinde tesis edilebilecek bir şeydir. *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat* adlı çalışmasında, bu sürece ilişkin olarak edebiyat metinleri üzerinden bir açıklama çerçevesi oluşturan Rene Girard, bir arzulayan özne, bir arzulanan nesne ve bu ikisi arasında bir aracılık konumunda bulunan bir dolayımlayıcıdan oluşan üçlü bir ilişkiden söz eder. Cervantes'in *Don Kişot*'unda, yani modernliğin hemen öncesinde, arzunun dolayımlayıcısı olarak Don Kişot'un hep kendisine öykünmekte olduğu hayali şövalye Amadis'i gösterir. Bu, dışsal bir dolayımlayıcıdır. Don Kişot, arzu ettiği nesneleri kendisi seçmiyor, onun adına Amadis yapıyordur bu işi. Fakat Stendhal romanlarına geldiğimizde işin seyri değişir. Artık Girard'ın tabiriyle kibirli kişiyi, bir nesneyi arzulamaya ikna etmek için, aynı nesnenin belli bir itibarı olan bir üçüncü kişi tarafından arzulanmış olması yeterlidir. Artık arzunun dolayımlayıcısı aynı zamanda bir rakiptir. "Cervantes'te dolayımlayıcı erişilmez bir gökyüzünde taht kurmuştur ve sadık izleyicisine dinginliğini biraz olsun aktarır. Stendhal'da dolayımlayıcı yeryüzüne inmiştir".[12] Büyük Öteki'nin siyasal ölümüdür bu. Malumu ilan edecek olan Nietzsche'dir. Modernleşmenin Ethos'u bir akılcılık fikrine bağlanmaktaysa, Pathos'u da insanlararası ilişkilerin, "hem dolayımı hem de hasımı bir başka insan olarak" konumlandıran yapısına bağlanmaktadır. Bu Pathos'un tahlilini en şematik haliyle -ve tabi bana kalırsa- Spinoza yapmıştır.

Pathos'a yönelik inceleme şunu söyler: "Nesneye yönelen dürtü, aslında dolayımlayıcıya yönelen dürtüdür ve içsel dolayımda bu dürtü, bizzat dolayımlayıcı tarafından engellenir. Kendi uyandırdığı arzuyu engelleyen durumundadır dolayımlayıcı. Ve ondan nefret ederiz. Ama bu nefrette bir hayranlık saklıdır. Nefret eden kişi, bu hayranlığı gizlemek için, dolayımlayıcısını yalnızca bir engel olarak görmek ister. Böylelikle aslında Büyük Öteki'nin yerine ikame edilmiş olan dolayımlayıcı, kutsal bir biçimde taklit edilen rolünü gizler".[13] Tutkulu bir hayranlık hissi ve rekabet isteği... Bunun sonucu Max Scheler'in tarifiyle psikolojik bir öz-zehirlemedir. Kaynağını "ressentiment"ta (Hınç) bulur.

Max Scheler, Hınç (Ressentiment) adlı çalışmasını, "ressentiment"ın daha da derinleştirilmiş bir felsefesini yapmaktan çok, Hıristiyan ahlakının kökeninde "ressentiment"ın bulunduğunu öne süren Nietzsche'ye karşı Hıristiyanlığı savunmak amacıyla yazmıştır. Bu da onu, dinden gelip felsefeye uzanan bir filozof olarak Spinoza'nın duygulanışlara ilişkin etiğini yerli yerine oturtmaktan alıkoymuş gibidir. En nihayetinde Spinoza felsefesi -alışılageldik anlamıyla- irade özgürlüğünü iptal eden tutumuyla, temelde rasyonel olan ile olmayan arasında bir seçim yapabilme gücünü gerektiren Hıristiyan imanının da zeminini ortadan kaldırır. Spinoza hem Hıristiyanlığın hem de Yahudi dininin

9 J. N. Findlay, in *The Phenomenology of Spirit* ed. Foreword (Oxford: Oxford University Press, 1977), XVII.
10 Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi," in *Tarih Felsefesi*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 34.
11 Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 31.
12 Rene Girard, *Romantik Yalan Ve Romansal Hakikat*, çev. Arzu Etensel İldem (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 28.
13 A.g.e., 30.

"teolojik kökenindeki hakikati" iptal ederek ilerletmiştir düşüncesini. Scheler hayret verici bir biçimde şunları söylemektedir Spinoza hakkında:

> Ressentiment hezeyanının anlaşılması için son derece önemli olan felsefi değer sorununun genel bir görünümünü tartışmamız gerekiyor. Değer bilinci ve arzu arasındaki temel ilişki sorusudur bu. Spinoza'dan beri yaygın olan bir kuram söz konusudur ve bu kurama göre pozitif veya negatif değerlere işaret eden sözcüklerin ("iyi" ve "kötü" gibi) anlamları, nihai olarak, bir şeyin arzunun ya da tiksinmenin nesnesi olduğu biçimindeki önermeyle eşdeğerdir. Spinoza'ya göre İyi, "arzulanmış olmak" anlamına gelir veya belirli bir an için ortada arzu yoksa "arzuyu tahrik etmeye yetenekli olmak" anlamına gelir. Dolayısıyla bu kurama göre istek veya tiksinme, öncel olan herhangi bir değer bilinci üzerine temellenmez. Aksine bu değer bilinci, bir nesneyi arzulamamızın ya da arzulayabilir olmamızın tahakkukundan başka bir şey değildir. Bu teorileri detaylı olarak başka bir yerde çürüttüm. Burada bizi ilgilendiren şey, bizzat teorinin reesentiment'ın bir ürünü ve aynı zamanda onun bir tanımı olmasıdır. Gerçekte her istek, açıkça kendisinin üzerinde temellendiği bir değer bilincini içerir.[14]

Bu, hem yüzeysel bir Spinoza okumasıdır hem de Spinoza'nın doğada "iyi" ile "kötü"nün olmadığı, bunların insanın kuruntuları olduğu biçimindeki görüşünü ıskalar. Doğada iyi ile kötünün olmadığını ileri sürmek, Hıristiyanlığın Platonculuğun bir biçimiyle buluşması sonucu ortaya çıkan ve içinde yaşadığımız doğanın, madde olduğu için kötü olduğunu öne süren bütün bir teolojik geleneğin karşısına dikilmektir.

Bununla birlikte Spinoza, kendi çağının koşulları nedeniyle dine karşı açıkça bir savaşa girişemediği için dinin semantiğiyle oynayan, bu semantiği sarsıp, çerçevelerini dağıtan bir biçimde konum alırken, Nietzsche kendi çağının konjonktürü dolayısıyla Hıristiyanlığa karşı cepheden bir savaş yürütebilmiştir. Bu durum, dindarlar açısından elbette Spinoza'yı çok daha tehlikeli kılmaktadır. Nietzsche'ye cevaben "Ressentiment konusunda haklısınız, ama Hıristiyan ahlakının kökeninde ressentiment'ın durduğuna ilişkin iddianızda yanılıyorsunuz" -Scheler'in yapmış olduğu gibi- diyebilmenin olanağı vardır. Nietzsche "dışarıdan" biridir ve ona karşı savunma yapmanın zemini vardır. Bu bakımdan Spinoza kelimenin her anlamıyla kara-derilidir, o bir dış düşman değil, bir "hain"dir. Böylelikle Scheler'in Spinoza'ya yönelik duygulanışı da nefret biçiminde ortaya çıkar. Nietzsche her şeye karşın "hoş görülmesi" mümkün bir deli, bir meczup muamelesi görürken Spinoza'ya hınç duyulur. Çünkü Spinoza, Etienne Balibar'ın deyişiyle karşıtlarının entelektüel nüfuz araçlarını tahrip etmiştir.[15]

Ressentiment'a ilişkin olarak Nietzsche'ci perspektif, bir değer tabletleri fikri içerisine yerleşir ve değer tabletlerinin şekillenişi açısından bir karşılaşmalar pratiğini varsayan Nietzsche, değer tabletlerinin formunu da bu karşılaşmalar içerisinden tesis eder: Köle ile efendinin karşılaşmaları, yöneten ile yönetilenin karşılaşmaları ya da temel ayrımla güçlü ile zayıfın karşılaşması. "Köleliğin değişmeleri, onların dindarca bir kılığa bürünmeleri, tebdil-i kıyafet etmeleri: Onların ahlak ile yüceltilmeleri".[16] Böylelikle zayıflar, zayıflıklarıyla yüzleşme cesaretini göstermek yerine, bu zayıflığı başka bir şekilde telafi etmeye yönelecek, temeldeki zayıflığı bir yüceltim yoluyla giz-

14 Max Scheler, *Ressentiment*, çev. Lewis B. Coser (Wisconsin: Marquette University Press, 1994), 40-41.
15 Etienne Balibar, *Spinoza Ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004), 9.
16 Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci* çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 190.

leyerek, "ahlak"ın bir biçimini icat edeceklerdir. Bu karşılaşma fikri, zorunlu olarak kendi içinde bir karşılaştırma pratiğini de içerir ve bu düşünce "İkame edici tutkular" fikriyle Spinoza'da mevcuttur. Gilles Deleuze Spinoza Üzerine Dersler'inin ikincisinde nefretten kaynaklanan telafi edici sevinçlerden şu şekilde bahseder:

> Nefretin sevinçleri vardır. Bunlar ne tür sevinçtir? ... Bunlar tuhaf bir şekilde telafi edici, yani dolaylı sevinçlerdir. Nefret duygularınız başgösterdiğinde, her zaman temeldeki üzüntüyü aramalısınız; yani eyleme kudretinizin engellenmesini, azalışını. Ve kötü kalpliyseniz, kalbinizin nefret sevinçleriyle ferahlayacağına inanarak kendinizi iyi hissedebilirsiniz. Bu nefret sevinçleri ne kadar büyük olursa olsun, hareket noktanız olan o küçük üzüntü lekesini asla çıkarmayacak, sevinçleriniz hep telafi sevinçleri olarak kalacaktır. Spinoza'ya göre nefret adamı, hınç adamı, tüm sevinçleri bu başlangıçtaki üzüntü tarafından zehirlenmiş olan kişidir, çünkü üzüntü bizatihi bu sevinçlerin içindedir. Sonuçta böyle bir kişi, sevincini üzüntüden başka bir şeyden türetemez hale gelir. Ötekinin varoluşu dolayısıyla hissettiği üzüntü, kendisine bir haz yaratmak için ötekinde uyandırmayı hayal ettiği üzüntü. Spinoza'ya göre bunların hepsi acınacak sevinçlerdir. Dolaylı sevinçlerdir.[17]

Sevincin ticareti gibi bir şeydir bu. Kötü bir ticaret... Nietzsche'nin temel eleştirisi de Hıristiyan ahlakının kökeninde bulunduğunu düşündüğü bu ticarete yöneliktir. Modern toplumlar, belki de, temelde ticaret burjuvazisinin yükselişine bağlı olarak geliştikleri için, bu tüccar ahlakını din gömleğiyle giydirmeye gereksinim duymayan ahlak tarzları üretmişlerdir. Modern toplumlarda bir dolayımlayıcı olarak "öteki" artık her yerdedir. Dinselliğin gökten yere bir aktarım içerisinde tesis etmiş olduğu ötekilik, iktidarın ve siyasallığın dinle açıklandığı dönemin sona ermesiyle, yani modernleşmeyle birlikte öyle ortadan kayboluvermiş değildir. İçsel dolayımlayıcı, Büyük Ötekinin yerine ikame edilmiştir. İktidarın insanla aynı seviyeye taşınmış olmasına işaret eder bu. Marcel Gauchet'nin ifadeleriyle modern öncesi dönemde İktidar Aynı'yı üretmek için Öteki'ni temsil etmekteydi; modernlikte ise İktidar, Aynı'yı temsil eder, ama Öteki'ni üretir.[18]

Spinoza'yı nereye yerleştirmek gerekir? Spinoza düşüncesi, aslında bu anlamıyla bütün temsil ilişkilerini imha eder. Çünkü çağdaşlarının yaptığı gibi insandan (veya özellikle Descartes'ın yaptığı gibi özneden) hareketle ötekine ilerlemez, çağdaşı olmayanların yaptığı gibi ötekinden buraya -Tanrı'dan insana- gelir. Fakat çağdaşı olmayanların yaptığı gibi de yapmaz bu işi. Ötekini temsile soyunmak bir yana, ötekinin temsilini imkansızlaştırır; üstelik buradakini, kendisiyle benzer olanı temsile de kalkışmaz. Tabiri caizse Spinoza düşüncesi,, herhangi bir şeyi kurtarmak için göklerden yeryüzüne inen figürün, Mesih figürünün dayanak olduğu düşünce pratiğinin tam zıddıdır. Mesih, Tanrı'nın tecessümüydü ve insanlığı kurtarmak için gelmişti. Halbuki Spinoza, Tanrı'yı insanların, daha doğrusu teologların elinden kurtarmak ister. "Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. Onlar böylece, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar".[19] Bu anlamıyla o, kelimenin en doğru anlamıyla anti-christ'tır. Teolojiye sadece felsefe karşıtı olduğu için değil, aynı zamanda din karşıtı olduğu için de saldırmıştır.[20]

---

17 Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine on Bir Ders* çev. Ulus Baker (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 67-68.
18 Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, çev. Mehmet Emin Özcan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000), 14-15.
19 Baruch Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, çev. Reyda Ergün Cemal Bali Akal (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008), 45.
20 Balibar, *Spinoza Ve Siyaset*, 16.

Bu anti-christ, temel yapıtı olan Etika'ya Tanrı'yla, Büyük ve Mutlak Ötekiyle başlar. Fakat bu, icazet almak üzere bir başlangıç değil, icazet vermek üzere bir başlangıçtır. Tanrı'yı zorunluluğun yasasına tabi kılarak onun elinden her türlü keyfiliği alır; ama bunu yaparken bir yandan da insanların Tanrı tahayyüllerinin aslında ne kadar da keyfi bir biçimde oluşturulmuş olduğunu ortaya koyarak, daha temel olarak insanların teolojik düşünme biçimlerindeki keyfiliği hedef alır. "İnsan bütün güçlü ve şaşırtıcı momentlerini kendine izafe etmeye cesaret etmedi"[21] diyen Nietzsche, bu sözleriyle Feuerbach'ı anımsatsa da asıl akrabalığı Spinoza'yladır:

Meydana gelen her şeyin kendileri için yapılmış olduğu kanısında olduktan sonra, insanlar kendileri için en faydalı olduğuna hükmettikleri şeylere var olanların içinde en iyisi gözüyle bakmak zorunda kaldılar ve kendilerine en çok hoş görülen şeylere onlar en yetkin gözüyle baktılar; bu da onları her şeyin tabiatını açıklamak iddiasında bulundukları iyilik-kötülük, düzen-karışıklık, sıcak-soğuk, güzel-çirkin fikirlerine şekil vermeye götürdü.[22]

> Ya da Nietzsche'ye kulak verirsek, "İnsanın abartılı naifliği daima şudur: Kendini bizzat nesnelerin değer ölçütü ve anlamı olarak görmek"[23]. Bunun temelinde insan-merkezcilik vardır ve insan-merkezcilik de gitgide "ben-merkezcilik" sonucunu doğurur. "Hiç kimse onları, bilinmesi meraklarının bütün konusunu meydana getiren gaye-nedenler üzerinde aydınlatamadığı zaman, ilk çareleri kendi kendilerine dönmek ve böyle bir halde hangi gaye-nedenin onları gerektirmiş olacağını göz önüne almaktır, kendi kendilerine ait bu yargılama metodu ile (tabiattan aşkın olarak) kendi ruhlarını bütün ruhların ölçüsü yaparlar".[24]

Bu düşünceler oldukça güçlü bir yabancılaşma vurgusu içerirler. Tehlike, insanın böyle bir yabancılaşma içerisinde başka insanları da nesne olarak görmesi ve kendini aslında salt nesnelerin değil, diğer insanların da değer ölçütü ve anlamı olarak görmesidir. Bununla birlikte Nietzsche ile Spinoza'nın eleştirilerinin buluştuğu nokta daha temel ve daha radikal bir "yalan"la ilgilidir. Yabancılaşmanın doğurduğu sonuçların ürettiği riskten ziyade, yabancılaşmayı doğuran insan-merkezciliği eleştiri konusu yaparlar. "İnsanın güçsüzlüğünü bütün olarak doğaya yansıtarak tersine çevrilmiş insanbiçimli bir Tanrı suretini ön plana çıkaran teologlar, başlangıçtaki belirsizliğe bir belirsizlik daha eklemişler ve cehaletin içinden güçlükle çıkartılabileceği bir cehalet sığınağı yaratmışlardır".[25] Yalan aslında ontolojik bir yalan ("Tanrı vardır!") değil, ahlaki bir yalandır. Kendini etkin tümelliğin biricik merkezi olarak kurabilme arzusunun varlığına karşın bu arzunun reddedilmesidir. Böylelikle ötekilerin arzuları da çok çeşitli dolayımlardan geçirilerek maniple edilir.

Bu bağlamda, Nietzsche bir yalanı deşifre ve ifşa ederken, ondan çok önce Spinoza, bu yalanla başa çıkmanın aygıtlarını geliştirmeye çalışmıştır. Nietzsche tiksintisini ve nefretini açıkça dile getirir ve söylemini de bunun üzerine kurarken, Spinoza nefret etmenin bile kendisini aynı cendereye sıkıştıracağını düşünmüştür. En nihayetinde nefret de bir "başka" ile karşılaşmanın doğurduğu bir sonuçtur ve Spinoza bu karşılaşmaların doğası üzerine kafa yorar. Bir düzelme, bir sağalma imkanı var mıdır?

Metinlerinden bir tanesinin adı *Tractatus de Intellectus Emendatione*[26] (Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine) olduğuna göre, Spinoza'nın, henüz kudret etiğini yazmamışken bile bu imkâ-

21 Nietzsche, *Güç İstenci* 88.
22 Baruch Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 73.
23 Nietzsche, *Güç İstenci* 28.
24 Spinoza, *Etika*, 69.
25 Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 22.
26 Bu metin Spinoza'nın tamamlanmamış eserlerinden biri olup öldüğü yıl olan 1677'de yayınlanmıştır.

nın varlığına inanmış olduğu açıktır. Nietzsche'nin olabildiği kadar yanlış anlaşılmış olan güç istenci konusu da bu imkâna bağlanır. Mesele aslında kendi kendine yalan söylemeden varlığını sürdürebilme "gücüne" sahip olmak, olabilmektir. Eğer Marksist terminoloji içerisinden konuşulacak olursa, yabancılaşmanın epistemolojik görünümüne şiddetli bir karşı duruş anlamına gelir bu: Kelimenin Marx'taki anlamıyla her türlü "ideoloji"den kurtulma girişimi. "Hakikatle uyum içinde düşünebilmek ve çalışabilmek için... anlığı arındırmak, yani bütün açıklığı ile anlığın kendi ilkelerini ifade etmek gerekliydi".[27]

Spinoza düşüncesinde bunun temel yolu ise "doğa"ya, küstahça meydan okumanın bir sona erdirilmesinden geçer. "Duygulanışlar ve insanların yaşayış tarzı üzerine yazı yazmış olanların çoğu, Tabiatın ortak kanunlarına bağlı olanları değil, fakat Tabiat dışında olan şeyleri incelemiş görünüyorlar. Hakikatte denebilir ki onlar insana, bir saltanat içinde başka bir saltanat gözü ile bakmışlardır".[28] Özellikle modern insanın tutkulu bir bağlılık gösterdiği özerklik yanılsamasının daha en baştan çok güçlü bir eleştirisidir bu. Sanki Spinoza, Kant'ı okumuştur da onun eleştirisini sunmaktadır[29]: "Zira onlar insanın tabiat düzenine bağlı olmak şöyle dursun, onu bozduğunu, aksiyonları (etkileri) üzerinde mutlak bir gücü olduğunu ve kendisini ancak kendi kendisiyle gerektirdiğini zannederler".[30] Kant'ın insanın aklı sayesinde doğa nedenselliğinin dışına çıkabileceği fikri, bu fikirlere bir itirazdan, bu fikirlerin reddedilmesinden ibarettir.

Spinoza özerklik fikrini iptal ederek ["Ruhta mutlak ya da hür hiçbir irade yoktur, fakat ruhun ya şu, ya da bu şeyi istemesi nedenle gerektirilmiş olup o da yine bir başka nedenle gerektirilmiştir ve bu sonsuzca böyle gider"[31]] yerine karşılaşmalardan doğan kudret çoğalmasını ya da azalmasını ["Bu duygulanışlardan birinin upuygun sebebi olduğumuz zaman duygulanış deyince bir etki (action), başka durumlarda bir edilgi (passion) anlıyorum"[32] ya da "Ruhun etkileri (aksiyonları) yalnız upuygun fikirlere, edilgileri (pasiyonları) ise yalnız upuygun olmayan fikirlere bağlıdırlar"] yerleştirmiştir. Böylelikle Etik'teki temel kaygı, verdiğimiz kararları özerk bir biçimde verip vermediğimiz üzerine değil, duygulanışlarımıza ilişkin bilgimizin upuygun bilgi olup olmadığı üzerine odaklanır. Bilginin upuygunluğu, ruhun etkin varoluşudur; aksi durumda ise ruh pasiftir, "can"sızdır. Ruh kendini bilmek için etkin olmalıdır; öteki durumda ruh kendisini bilmez, bir başkası onu bilir. Daha doğru ifadeyle, birileri, bu bir başka adına, yani Tanrı adına onun hakkında hüküm verir. Oysa "Ruh kendi kendisini ancak Bedenin duygulanışlarının fikirlerini kavraması bakımından bilir".[33]

Böylelikle ruhun etkinliğinin artması ya da azalması üzerine kurulu bir etiğin imkanı, Mutlak Öteki olarak Tanrı'ya daha baştan yapılmış referanstan gelir. Fakat bu referans, karşıt görüşlü teologların en nihayetinde birbirleriyle buluştukları zemine basmak üzere değil, bizzat bu zeminin anlamını değiştirmek üzere yapılmıştır. Spinoza ne ilahi takdir görüşünün Hollanda'daki taraftarları olan Ortodoks rahiplere ne de özgür irade tezinin Hollanda'daki savunucuları olan Arminiusçulara yakındır. Bunların ikisi de tinsel olanla doğal olanı karşıtlaştıran bir görüşte birleşirler. "Aslında hem liberal teolog, hem de ilahi takdire inanan teolog, kurtuluşta bir mucize görürler: İnsan iradesinin, do-

27 Balibar, Spinoza Ve Siyaset, 14.

28 Spinoza, *Etika*, 129.

29 Ya da aslında Kant, kendi düşüncesini Spinoza'ya karşı kurmuştur. Kant'ın insanın bir doğal yanının ve bir akıl yanının bulunduğu biçimindeki ayrımının buldurucu değeri olan *gneseolojik* bir ayrım olduğu kimilerince ileri sürülmüştür. Fakat kategorik imperative'in ancak karşıtıyla anlamlı olabildiği, *böyle* eylemenin ancak şöyle de eyleyebilecekken anlamlı olduğu ve Kant'ın da okurundan doğal yanına karşılık gelen eğilimleri doğrultusunda değil de aklı doğrultusunda eylemesini istediği göz önünde bulundurulursa bu iddianın temelsizliği ortadadır. Ayrıca bu iddia Kant'ın en nihayetinde bir irade reformu önermiş olduğunu da gözden kaçırır.

30 Spinoza, *Etika*, 129.

31 A.g.e., 120.

32 A.g.e., 131.

33 A.g.e., 102.

ğal zorunluluk (ya da beden) karşısındaki mucizesi ve sapkın bir insan özgürlüğünü yenmesi gereken ilahi inayetin mucizesi. Karşıt görüşlü teologların ortak kurgusu ahlaki ya da tinsel bir dünyayı doğal dünyaya karşıt olarak görmeleridir".[34] Spinoza bu karşıtlığı aşmak çabasındadır.

Mutlak Öteki olarak Tanrı ile teologların 'mutlak öteki' olarak konumlandırmaya çalıştıkları doğayı birleştirerek, hem Tanrı kavrayışlarına bir müdahalede bulunur hem de doğa kavrayışlarına. Böylelikle bir yandan aşkın Tanrı kavrayışını yerinden ederek Tanrı'yı içkinleştirir; öbür yandan doğayı değersizleştiren ya da en doğru ifadeyle doğaya -ister olumlu olsun ister olumsuz olsun- doğada olmayan anlamlar yükleyen düşünme biçimlerini de dayanaklarından eder. Çünkü insanlar kendilerinde büyük bir hayranlık uyandıran, alışılmadık bir şeyle karşılaştıklarında, tanrıların ya da yüce kutsallığın öfkesini dile getiren bir harikanın sözkonusu olduğuna inanırlar. O öfkeyi kurbanlar ve dualarla yatıştırmamak, hurafenin pençesine düşmüş ve dinden uzaklaşmış bu insanlara dinsizlik gibi görünür. Bu şekilde, bitmez tükenmez şeyler icat eder ve tüm tabiatı, şaşırtıcı biçimde, sanki kendileriyle birlikte saçmalıyormuşçasına yorumlarlar.[35]

Spinoza bu saçmalık da dahil olmak üzere bütün saçmalıkların kaynağını insan tutkularında; arzu, umut ve korkuda görür. Teolojik Politik İnceleme'yi insanların, ölçüsüzce arzu ettikleri talih kuşunun ardında, umutla korku arasında çaresizce gidip geldikleri düşüncesiyle açar. Etika'nın bir yerinde durmuş, dinin ortak nosyonlarına bir müdahalede bulunduğu TTP'yi yazmaya koyulmuştur: "Hurafeyi doğuran ve besleyen neden korkudur" [36]. TTP, tutkular çerçevesinde bir "etik" oluşturulmadan önce, dinsel alanın kavramlarının bir temizlenişidir. Spinoza TTP'de Eski Ahit'in ve Yeni Ahit'in her sözcüğünü kendi tarihsel bağlamına taşıyarak, genel olarak Kitab-ı Mukaddes'i tarihselleştirir:

> Sözcükler belirli bir anlamı salt kullanımlarından alırlar. Kullanıma uygun olarak, onları okuyanları sofuluğa yöneltecek biçimde yerleştirilmişlerse, bu sözcükler kutsaldır; sözcüklerin böyle düzenlenmesiyle yazılan kitap da... Ama sonradan, söz konusu sözcüklerin anlamlarını kaybedecekleri biçimde, bu kullanım ortadan kalkarsa ya da ister kötücüllükten, isterse ona ihtiyaç kalmadığından kitap bütünüyle ihmal edilirse, tıpkı kitap gibi, sözcükler de ne kullanılabilir olacaktır, ne de kutsal...[37]

Bu, kutsal sözün zaman-aşırı evrenselliğini imha etmektir: *Kutsal Kitap* bize evrensel bilgiler vermez; o yalnızca "itaat"i vazeder. O halde sadece felsefeyi özgürleştirmek amacında değildir Spinoza; aynı zamanda gerçek dini de felsefi spekülasyonlardan kurtarma amacındadır. Ona göre ne teoloji aklın hizmetine sokulmalıdır ne de akıl teolojinin hizmetine. "Kutsal Kitap'ı felsefeye uyarlamak isteyen kişi, rüyalarında bile akıllarına gelmemiş birçok düşünceyi peygamberlere öylesine yakıştıracak ve zihniyetlerini yalan yanlış yorumlayacaktır. Tersine aklı ve felsefeyi teolojinin hizmetine sokan kişi, eski zamanların sıradan insanının önyargılarını tanrısal şeyler olarak kabul etmek zorunda kalacaktır" .[38]

Artık hakikatin ölçütü teologların anladığı anlamıyla Tanrı değildir. Üstelik Spinoza, ölçütü "ben"de bulan ama bunu Tanrı aracılığıyla sağlama almaya çalışan Descartes gibi de davranmaz. Spinoza bu keskin dikotomiyi delip geçmiştir. Çünkü beni kuran "o" olduğu kadar, "o"nu kuran da benimdir.

---

34 Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, 20.
35 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 44.
36 A.g.e.
37 A.g.e., 200.
38 A.g.e., 221.

Karşı karşıya kaldığımız durum, tuhaf bir paradoks gibidir: Teolojinin yaratmış olduğu kafa karışıklıklarını gidermenin yolu, insanın kendisiyle Spinoza'nın Etika'da sunmuş olduğu çerçevede bir ilişki kurmasından geçer; fakat kendiyle bu biçimde bir ilişki kurabilmenin yolu da teolojinin yaratmış olduğu deformasyonun giderilmesiyle olanaklıdır. Yani teologların ve iktidarların sürekli pompaladığı "keder"in parçalanması gerekir ki bu pompalanan şeyin gerçek niteliği saptanabilsin. Bu ise aslında yaygın teolojik görüşler içerisinde dile gelen önermelerin yine bu yaygın görüşlere refere edilerek anlamlandırılmasının önüne geçmektir. Spinoza'yı çağının ayrıkotu yapan da tam olarak budur. Onun dışında aşağı yukarı herkes dine, değişmiş bir kozmoloji, doğa ve varlık içerisinde yeni bir ontolojik temel bulmaya çalışırken ya da dine yer açabilmek için ontolojiden vazgeçerken[39] o hem geleneğe hem de modernliğe aykırı bir iş yapar: Yeni bir ontoloji tesis eder. Dine karşı din! Spinoza dinin karşısına felsefeyi çıkarmaz. Ne felsefe adına dine hınç duymaktadır ne de din adına felsefeye. Spinoza dışında herkesin buluştuğu ortak bir zemin söz konusudur: "Artık bambaşka bir dünyada yaşıyoruz!"

Spinoza dünyanın değiştiğinin elbette farkındadır fakat o, herkesin mutlak bir kopuş gördüğü yerde sürekliliklerin peşine düşer. İktidar ile toplumun metafizik açıdan birleşmesinin bu ikisini birbirine yaklaştırmayacağının farkındadır. Bu süreklilik fikri, modernliğin, modern öncesi içerisinde bir tohumunun olduğunu ortaya koymaktadır. "Unutmayalım ki liberal yönelim siyasal bir öğreti olmadan önce zaten var olan bir durumdur, toplumlarımızın merkez eklemidir. Yönelim hem kişisel özgürlükleri güvenceye alan hukuksal engellerin gücüne, hem de mülkiyetin uzantılarında varolan maddi yoğunluğa sahiptir".[40]

Tanrısal hukuk dediğimiz durumda devlet, mezhep bağlılıklarından ayrılarak, doğrudan Tanrı'yla olan ilişkisinden aldığı dinsel bir yasallıkla Kiliselerin üstüne çıkarak barışı sağlayacaktır. Yani kral aslında devletin kralıdır. Böylelikle barıştaki iktidar olarak devlete temelde dinsel bir "raison de etat", bir devlet aklı ya da eski tabirle bir hikmet-i hükümet kazandıran bu durum, modern siyaset düşüncesinin kaynağıdır.[41] Kral figürü, mezhepler üstü yapısıyla, "siyasal"ın dinsel olanın önüne çoktan geçmiş olduğunu göstermektedir. Spinoza'yı büyük kılan buradaki sürekliliği görmüş olmasıdır ve tam olarak bu nedenle de ilahi takdircilere ve özgür iradecilere aynı mesafede durur. Çünkü her iki görüşte de ötekinin dolayımı söz konusudur ancak ikincilerde bu dolayım maniple olmuş durumdadır. Gauchet, normatif bir aşkınlık tarafından içi boşaltılan "ötekilik"in farkedilmeden, eyleyenlerden habersiz bir biçimde ortaya çıktığını, ancak siyaset düzeneği içinde oldukça tesirli olduğunu belirtir.[42]

Spinoza'nın bu sürekliliği görmüş olduğunu, doğa ile din arasında yaptığı karşılaştırma açıkça gösterir: "Tabiat hali hem tabiatın gereği olarak hem de zaman açısından dinden önce gelir. Gerçekten de hiç kimse Tanrı'ya itaat borçlu olduğunu tabiattan öğrenmez. ... Öyleyse tabiat hali ile dinî hal birbirine karıştırılmamalı: Tabiat hali, dinden ve yasadan bağımsızca, dolayısıyla da günaha ve hak ihlaline yabancı olarak algılanmalıdır".[43] Bu fikirler, dinsel olana karşı siyasal olan biçimindeki fikri bile aşarlar: Dinin bizzat kendisi siyasaldır. Spinoza bu siyasallığı gösterebilmek için ısrarla St. Paul'e göndermede bulunur: "Yasa öncesinde, yani insanların tabiatın hükümranlığı altında ya-

---

39 Örneğin Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde "İnanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırdım" demektedir. Aziz Yardımlı "glauben" sözcüğünü, muhtemelen "iman"a nispetle daha Türkçe(!) olduğunu düşünerek "inanç" sözcüğüyle karşılamış. Fakat iyice modernleşmiş akıllarımızla "inanç" ile "iman" arasında pek bir fark olmadığını düşünüyor olsak da bu, iki sözcüğün teolojik bağlamlarda çok farklı konumlanışlarının olması ve çok başka alanlara refere ediyor olmaları dolayısıyla temel bir hatadır.

40 Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, 36.

41 A.g.e., 31.

42 A.g.e., 15.

43 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 239.

şadıkları göz önüne alındığı sürece, günah diye bir şey yoktur".[44] Böylelikle Spinoza, sivil toplumun kuruluşuna ilişkin olarak, tabiatı referans noktası olmaktan çıkarır. Çünkü aslında "herkesin içinde doğup ömrünün büyük bölümünü geçirdiği, tabiatın hakkı ve düzeni, kimsenin arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şey dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. Ne hilekarlığı, ne kini, ne öfkeyi, ne çatışmayı, ne de iştahın yönlendirdiği herhangi bir şeyi dışlar".[45] Çıplak hayat varsa -ister Tanrısal olsun ister insan elinden çıkma olsun- yasa ve dolayısıyla siyaset yoktur. Ya da daha doğru bir ifadeyle çıplak hayat, yasanın hükmü altında değildir. Hukuk, doğala referansla temellendirilemez. Çünkü en nihayetinde doğada "değer" yoktur. "Tabiattaki bir şey bize gülünç, saçma ya da kötü geldiğinde, bunun nedeni, her zaman şeyler hakkında kısmi bir bilgimiz olması ve tabiatın tamamının düzeniyle iç bağlantılarının büyük bölümünden habersiz olmamızdır. Her şeyin aklımızın erdiği gibi çekip çevrilmesini isteriz. Oysa aklın kötü saydığı şey, evrensel tabiatın düzeni ve yasalarına değil, salt kendi tabiatımızın yasalarına göre kötüdür".[46]

Tabiatın bize verdiği yegane şey varlığımızı sürdürme arzusudur. "Tabiatın üstün yasasına göre her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye uğraşır"[47] ve "Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar".[48] İşte teologların temel başarısı da bu arzuyu, umut ve korku aracılığıyla kontrol edebilme yeteneklerinde yatmaktadır. Çünkü "bunların tamamının arzu ettiği şey, halkı bilgilendirmek yerine önlerinde hayranlıkla diz çöktürmek, fikirlerini paylaşmayanlara herkesin önünde saldırmak, yalnızca yeni ve alışılmamış şeyler öğretmekti".[49]

Spinoza düşüncesi, böylelikle ne Büyük Öteki adına ve onun dolayımıyla kurulan felsefi spekülasyonlara prim verir ne de ötekinin içeriye taşınmış olduğu bir uzamda referansları belirsizleşmiş bir normatif aşkınlığa prim verir. "Eski"nin çekirdeğinde bulunup da "yeni"ye sirayet etmekte olan şeyi apaçık görmüştür. Teolojiye yönelik müdahalesi de felsefeye yönelik müdahalesi de bu gizli sürekliliği kesintiye uğratmak amacı ve çabasından oluşur. Bu temel çaba ise hem Tanrı'yı hem de doğayı ya da "Tanrı'yı veya doğa"yı anlam bakımından bir boşluğa dönüştürür. Anlam bakımından bir boşluğa dönüştüğünü söylemek anlamsız olduğunu söylemek değildir. Bunun boş bir zemin olarak konumlandırılması, halihazırdaki gösteren-gösterilen ilişkilerinin iptal edilmesidir. Spinoza buna bağlı olarak devasa bir anlam sistemini ve dil biçimini bozar. Teolojik alanla ilişkili olarak, göstereenlerin gösterilenlerle uyuşmadığını ve uyuşamayacağını dile getirmekle -temelde- gösterenin gösterilen üzerindeki egemenliğini kırar. Çünkü Lacancı bir formülle dile getirirsek anlam, farklılaşmış öğelerin oluşturduğu kapalı bir düzen içinde cereyan eden bir birleştirici faaliyetten kaynaklanır.[50] Bu, gösteren ile gösterilenin "gösterge"de birbirine bağlanmasıdır. Böylelikle gösteren ile gösterilenin istikrarlı bir birlikteliğinden bir anlam sistemine referansta bulunmanın olanağı doğar. "Bir gösteren yalnızca bir başka gösterenle ilişkisi aracılığıyla anlama sahip olur".[51] "Söz, anlama, sembol içindeki

---

44 A.g.e., 231. Saint Paul, Romalılara Mektup'ta şunları söyler: "Yasanın bilgisinden uzak olarak günah işleyenler yasadan bağımsız bir biçimde mahvolacaklardır ve yasanın [hükmü] altındayken günah işleyenlerse yasa uyarınca yargılanacaklardır" (Romalılara Mektup, 2: 12) "Şimdi biliyoruz ki yasa ne söylerse söylesin yasanın [hükmü] altında olanlara söyler; böylelikle her ağız susturulabilecek ve bütün dünya Tanrı'ya karşı sorumlu olarak konumlandırılabilecektir. Böylelikle hiç kimsenin, yasaya kendi nazarınca riayet ettiği için erdemli/doğru olduğu ilan edilmeyecektir; aksine bizler, yasa sayesinde günahın bilincine ulaşırız" (Romalılara Mektup, 3: 19-20). "Yasa yoksa günah ölüdür" (Romalılara Mektup, 7: 8).

45 A.g.e., 232.

46 A.g.e.

47 A.g.e., 231.

48 ———, *Etika*, 137.

49 ———, *Teolojik Politik İnceleme*, 47.

50 Malcolm Bowie, *Lacan*, çev. V. Pekel Şener (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 68.

51 Jacques Lacan, *Ecrits*, çev. Bruce Fink (London: W. W. Norton & Company, 2005), 194.

ortamını verir".[52] Lacan, anlamın yalnızca gösteren-zincirinde istikrarlı olduğunu ileri sürmektedir.[53] Bu bakımdan Spinoza'nın yaptığı iş ancak hakiki bir devrimde, bir anlam sisteminin tamamen geride bırakılıp, tam anlamıyla bir kopuş içerisine yerleşmiş yepyeni bir anlam sisteminin belirdiği anda ortaya çıkabilecek bir şeydir. Böyle bir devrim olmaksızın bütün temsil ilişkilerini ters yüz eden bir düşünceyi geliştirebilmiş olması, ancak Spinoza'nın dehasına bağlanabilir.

Kaynaklar

Balibar, Etienne. Spinoza Ve Siyaset. Çeviren Sanem Soyarslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004.

Bowie, Malcolm. Lacan. Çeviren V. Pekel Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Deleuze, Gilles. Spinoza Üzerine on Bir Ders Çeviren Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.

Findlay, J. N. In The Phenomenology of Spirit edited by Foreword. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Gauchet, Marcel. Demokrasi İçinde Din. Çeviren Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.

Girard, Rene. Romantik Yalan Ve Romansal Hakikat. Çeviren Arzu Etensel İldem. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. The Phenomenology of Spirit. Çeviren A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Kant, Immanuel. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi." In Tarih Felsefesi, edited by Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Kojeve, Alexander. Hegel Felsefesine Giriş. Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Lacan, Jacques. Ecrits. Çeviren Bruce Fink. London: W. W. Norton & Company, 2005.

Nietzsche, Friedrich. Güç İstenci Çeviren Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.

Outram, Dorinda. Aydınlanma. Çeviren Hamit Çalışkan Sevda Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Scheler, Max. Ressentiment. Çeviren Lewis B. Coser. Wisconsin: Marquette University Press, 1994.

Spinoza, Baruch. Etika. Çeviren Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

———. Teolojik Politik İnceleme. Çeviren Reyda Ergün Cemal Bali Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

Touraine, Alain. Modernliğin Eleştirisi. Çeviren Hülya Tufan. İstanbul: YKY Yayınları, 2007.

52 A.g.e., 291.

53 A.g.e., 419.

TRACTATUS

THEOLOGICO-POLITICUS

Continens

Diſſertationes aliquot,

Quibus oſtenditur Libertatem Philoſophandi non tantum ſalva Pietate, & Reipublicæ Pace poſſe concedi: ſed eandem niſi cum Pace Reipublicæ, ipſaque Pietate tolli non poſſe.

Johann: Epiſt: I. Cap: IV. verſ: XIII.

Per hoc cognoſcimus quod in Deo manemus, & Deus manet in nobis, quod de Spiritu ſuo dedit nobis.

HAMBURGI,

Apud *Henricum Künraht* clɔ Iɔ CLXX.

Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme,
1670

"Bütün Olmak Parça Olmaktır" Le Guin'in Mülksüzleri ve Spinoza

Özge Akarsu

Edebiyat, onda kendi benliğimizi, başka tekilleri, değişkenliği, dengeyi bulabildiğimiz tasavvur alanıdır. Zihnin sonsuzluğunu yazılı bir metin haline getirerek onu belirli bir doğrultuda sınırlamayı gerektirdiği ölçüde yazmak zordur. Ancak bir kere yazıldıktan ve dış dünyayla paylaşıldıktan sonra o metin, yalnızca yazan kişinin zihin alanına ait olmaktan çıkacak, yazarın kendi zihninin sonsuzluğunda bulup yakaladığı kelimeler, bir başka kişinin zihnine, onun sonsuzluğuna karışacaktır. Bu durum kaçınılmaz bir ortaklık yaratır. Ve edebiyat bu ortaklığı içerdiği, bir başka kişiye karıştığı, onu da içine kattığı, yani kamusal olduğu sürece aynı zamanda politik olacaktır; zaten toplumsal ya da politik olmayan bir edebiyat söz konusu değildir. "Hepsi toplumsaldır; çünkü insan toplumuna aittirler ve aynı zamanda hepsi politiktir; basılı bir söz her zaman -yazarı istesin, istemesin, bilsin ya da bilmesin- kamusal yaşama bir katılım içerdiği ölçüde politiktir."[1]

Kronometrenin başka bir zamanı gösterdiği, gezegenler arası yolculuğun yapıldığı farklı yer ve zamandaki bilimkurgu, edebiyatın, tüm bu tasavvur alanının neresindedir? Onda kendi benliğimizi, bir başka tekili, insan tabiatına ait bir ortaklığı bulabilmek mümkün müdür? Hiç şüphesiz içinde korkusuz, çelişkisiz karakterler barındıranlarında insana dair bir şey bulabilmek pek mümkün olmayacaktır; onlar zamandışı bir zeminin yenilmez kahramanları olarak kalacaklardır. Bununla birlikte, farklı mekân ve zamanda yer alsa da içinde erdem, güç, kararlılık yanında, zayıflığa, insan

1 Eduardo Galeano, "On yaygın yanlış ya da yalan" isimli makalesinde, "Bir kitap dünyayı değiştirmez. Ama ne değiştirir dünyayı?" diye soracaktır. Bir süreçtir esas olan. Duruma göre hızlı ya da yavaş, her zaman kesintisiz ve kendiliğinden binlerce boyutu olan bir süreç. Ve Galeano'ya göre yazılı söz de bu boyutlardan birisidir, önemli boyutlarından birisi hiç kuşkusuz. Eduardo Galeano, *Biz Hayır Diyoruz* (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 51.

zorunluluğuna dair şeyler de bulabildiğimiz bilimkurguda, bir kurgusal kahraman değil, kendi benliğimize, ötekine, insan tabiatına ait bir şey karşımıza çıkacaktır. O halde, Le Guin'in belirttiği gibi, doğru dürüst tasarlanmış bir bilimkurgu da, gerçekte neler olup bittiğini, insanların aslında neler yapıp neler hissettiğini, insanın, bu bitmeyen hikâyedeki bütün diğer her şeyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu tanımlamaya çalışmanın bir yoludur. Ve tüm kurgu ürünleri gibi bilimkurguda da İnsan'ı ait olduğu yerde, evrenin düzeninde ona ayrılmış olan noktada tutacak kadar geniş bir alan vardır.[2]

Le Guin bize gerçekliği, bir başka mekân, zaman ve kişiyle anlatır. Onun kurgularında ortak olan tek şey ise bağrında bir insanın yer almasıdır. Bize hikâyeyi kimi zaman Anarres isminde anarşist bir toplulukta doğmuş Shevek, kimi zamansa gölgesini takip eden, içindeki karanlığın gerçek ismini arayan Ged[3] anlatır. Onlar, gerçekliği yorumlarken, yeniden keşfederken tanımamıza, anlamlandırmamıza yardım ederler. Ve gerçekliği tanımak, onu değiştirmeye başlamak için gereken ilk adımdır.[4] Bunu bilimkurgu aracılığı ile yapıyor oluşu bu gerçekliğin niteliğini değiştirmeyecektir; çünkü gerçekliği açıklamak onu kopya etmek anlamına gelmez ve bazen etkin bir hayalgücüyle oluşmuş fantastik bir anlatı, gerçekliği, natüralist, ona saygılı davranmaya çalışan bir öyküden daha iyi anlatabilir.[5]

Etika'da hayalgücü, imaginatio farklı görünümlerle karşımıza çıkacaktır. Öncelikle hayalgücü, dış cismin tabiatından çok, insan bedeninin, hâlihazır yapısını açığa çıkaran bir ideadır ve o kuşkusuz, bunu açık seçik biçimde değil, bulanık biçimde yapar.[6] Burada hayalgücü, bulanık, yanıltan, duyularla elde edilen ve güvenilir olmayan birinci bilgi türü olarak tanımlanmıştır.[7] Bununla birlikte hayalgücü deyimi Etika'nın çeşitli pasajlarında daha farklı, olumlu bir yan anlamla yeniden ortaya çıkar. İkinci bölüm, Önerme 17'nin tanıtı, eğer anlık varolmayan şeyleri bulunuyor olarak imgelerken, aynı zamanda o şeylerin gerçekten varolmadıklarını bilseydi, kuşkusuz, bu hayalgücünü tabiatının bir kusuruna değil, bir erdemine atfedecekti, hele bu hayalgücü yeteneği yalnızca doğasına bağlı olsaydı... Yani anlığın sahip olduğu bu yeti özgür olmuş olsaydı![8] Öyleyse, özgür bir hayalgücüne dair, bir ayrım karşımıza çıkar. Özgür bir hayalgücünün, potentia imaginandi'nin yapabileceği nedir?[9]

Diego Tatiàn, hayalgücü ile kişinin kendi varlığında sürme çabası olan conatus arasında sıkı bir bağ olduğunu söyleyecek ve hayalgücünün conatus'un bir şekli olduğunu belirtecektir. Anlık, bedenin etkinlik gücünü azaltan ya da kısıtlayan şeyleri imgelediği an, olabildiğince bunların varoluşunu dışlayan şeyleri anımsamaya çabalar.[10] O halde bedenimizin etkinliğini arttıracak şeyleri hayal etmektir, conatus'un bir şekli olan hayalgücü. Bedenin işleme gücünü artıran ya da destekleyen şeyleri hayal edebilen zihnin gösterdiği çaba ölçüsünde kurulur.[11] Gücü artıran hayalgücünün kendisi

---

2 Ursula K. Le Guin, *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar 'Çuval Kuramı Ve Kurgu'* (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 57.

3 ———, *Yerdeniz Büyücüsü* (İstanbul: Metis Yayınları, 1994).

4 Galeano, *Biz Hayır Diyoruz*, 52.

5 A.g.e., 53.

6 Benedictus Spinoza, *Törebilim (Ethica)* (İstanbul: İdea Yayınları, 1996), E IV , Ö1.

7 Spinoza'nın E.IV Önerme 1'de vermiş olduğu örneği belirtmekte yarar olduğunu düşünüyorum: "Güneşe baktığımızda bizden ikiyüz adım uzakta olduğunu imgeleriz ve gerçek uzaklığını bilmediğimiz sürece bunda aldanırız; oysa gerçek uzaklık bilindiği zaman yanılgı ortadan kalkar; ama imge, eş deyişle güneşin ancak beden onun tarafından etkilendiği sürece anlatan ideası kalkmaz. Ve bu yüzden gerçek uzaklığını bilsek de, yine de onu yakınmış gibi imgeleriz." O halde önermeye göre, hayalgücü ile güneşe dair bir gerçeklik değil, bedenimiz, güneş tarafından etkilendiği sürece oluşan yansımayı, güneşe dair *imaginandi'yi* elde ederiz. (A.g.e., 134 E.IV Ö.1.)

8 A.g.e., E.II, Ö.17.

9 Diego Tatiàn, *Dünya Sevgisi* (Ankara: Dost Yayınları, 2009), 72.

10 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, E.III, Ö.13

11 Tatiàn, *Dünya Sevgisi*, 72.

de artık bir güçtür, erdemdir. Yalnızca akla eklemlenmekle kalmaz, yetkinliğe ya da güce elverişli bir geçiş sağlayan tüm duygulara da eklemlenir. O halde akıl, aktif hayalgücü, neşeli tutkular arasındaki bu dayanışma, etik anlamda iyi bir hayatın ufkunu belirleyecektir.[12] Aktif hayalgücü, gerçekliğin anlaşılmasında yeni kapılar açacaktır ve içinde, bize, ötekine, ortaklığa dair bir şeyler bulabildiğimiz her kurgu ürünü gibi, teknolojik kahramanlıklara dair bir hikayeyi anlatmaktan, dinlemekten sıkılmış bir bilimkurgu içerisinde de bu ortaklığı bulabilmek mümkün olacak ve bilimkurgu gerçekçi bir tür olarak karşımıza çıkacaktır. Tuhaf bir gerçeklik; ama bu da tuhaf bir gerçekliktir.

Korkusuz, çelişkisiz, şüphesiz tipler yaratanlar, her öyküde veya romanda yazarın dediklerini mekanik olarak uygulayanlar kartondan tipler yaratanlar, aslında savaştıklarını söyledikleri sistemi kutsarlar.[13] Zamandışı bir yerden gelen, üstün güçlere sahip kahraman kötülerle savaşarak dünyayı, medeniyeti bir kez daha kurtarmıştır. Kurgu dışı alanda, evrenin göbeğinde ise günü kurtaran kahramanlar yoktur. Bu şekilde oluşan kurguda hayalgücü, beraberinde umutsuzluğu ve arayışı getirecektir. Kahraman arayışı, başka dünya arayışı, başka bir hayat, ölümden sonra cennet... Bu durum ise, kişiyi etkin değil edilgin hale getirecektir, böyle bir kahraman yoktur, zaten böyle bir dünyada yaşamak da anlamsızdır, hep başka bir yer vardır -yoktur- gidilecek... Le Guin bu sistemi kutsamaz, onun hikâyelerinde kahraman yoktur, ebedi ve ezeli insan doğası vardır. Ve bu insanlar sizi arayışa, beklentiye sürüklemez sadece yalnız olmadığınızı hissettirirler. Le Guin yazılı söze dair deneyimlerini "Bilimkurgu ve Bayan Brown" isimli makalesinde şu şekilde açıklar:

"Bir kitap bana bir fikir, bir olay, bir toplum veya bir mesaj olarak gelmez, bir insan olarak gelir. Belli bir uzaklıkta, çoğunlukla bir manzara içinde görülen bir insan. Yer oradadır, kişi oradadır. O adamı ben icat etmedim. O kadını ben yaratmadım: adam veya kadın oradaydılar. Benim işim de oraya gitmek."[14] Le Guin gidebilmiş ve anarşist bir toplumda yaşayan, (yaşamaya çalışan) evini, birliği, birliğin içerisinde kaybolmayan tekilliği, farklılığı, bütünün çokluğunu arayan Shevek'i bulmuştur. Shevek, korkuyla, güvensizlikle, kimlikle, zayıflıkla, farklılıklara tahammülsüzlükle örülmüş olan duvarın arkasını merak eden bir fizikçi, ondan da öte bir seyyahtır. Shevek'in yuvasına dönebilmesi için gitmesi, medeniyetleri birbirinden ayıran bu duvarı, sınırları aşması gereklidir. Devletsiz, kurumsuz bir düş olarak kurulmuş olan Anarres, duvarlarla kendi düşünü başkalarından, Urras'tan korumak için onları dışarıda bırakırken, aslında Anarres'i de içeri kapamaktadır. İçeri kapamak, dışarıda bırakmakla aynı şeydir ne de olsa...[15] Shevek içeri kapatıldığının farkında olan ve Anarres'in gerçekliğini, dışarıda bırakarak -içine kapanarak- değil, karşılaşmalara açık olarak kazanacağını düşünmektedir. Öyleyse eğer tasarılar, deneyimle farklılaşıyor, başka bir şeye dönüşüyorlarsa, sosyal birliktelik, gerçek ortaklık nedir? Bu soruyu cevaplandırabilmek için öncelikle, Mülksüzler'de önemli bir yeri olduğunu düşündüğüm, tabiat, tabii hak ve zorunlulukla ortaya çıkan sosyal birliktelik unsurlarını Spinoza üzerinden incelemeye çalışacağım. Tabiatta her şey mümkünse, insanları sınırlayan iyi, kötü, günah, suç gibi kavramlar yoksa ve herkesin gücü yettiğince her şeyi yapabilmeye hakkı varsa tabiat bütününün bir parçası olan insanları tabii düzenden, gücünün yettiğince her şeyi yapabilme haklarından vazgeçiren ve onları sivil düzene, sosyal birlikteliğe sürükleyen nedenler nelerdir ve Anarres toplumu tüm bu soruların neresindedir? Ardından, ideal toplum tasarılarının tekilleri sınırlayan, onların farklılıklarını ideal olan uyarınca gidermeye çalışan etkisini tartışacağım. Ve eğer ütopyalar, bir ideal toplum tasarısı daha da ötesi özlem ve hayaliyse Anarres'i herhangi bir 'yok olandan' ayıran ve Mülksüzler'i 'ikircikli ütopya' haline getiren şey nedir? Bu incelemeler sonrasında elde edeceğim cevap, çalışmamın ve benim yorumumla Mülksüzler'in cevabı olacaktır.

---

12 A.g.e.

13 Galeano, *Biz Hayır Diyoruz*, 51.

14 Ursula Le Guin, *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar 'Bilimkurgu Ve Bayan Brown'* (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 75.

15 ———, *Mülksüzler*, çev.. Levent Mollamustafaoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 17.

SPINOZA VE TANRI

Spinoza, Etika'ya 'Tanrı Üzerine' adlı ilk bölümüyle başlar. Etika'daki önermeler, geometrik düzene uygun olarak sayısal bir nitelik taşır. Spinoza sanki sayılarla oynuyor ve bu oyun içerisinde Tanrı'yı açıklıyordur. Etika'nın bu matematiksel niteliği ona, soyut ve kavramsal bir etki kazandırır; zira sayılar da soyuttur. Ancak bir şeyin soyut olması, onun hakikat olduğunu değiştirmez ve bir şeyi anlamak, onu sözler ya da görüntüler olmadan yalnızca zihinsel olarak kavramaktır.[16] Aynen, üçgenin üç açısının, iki dik açıya eşit olduğu hakikatini kavramamız gibi.

Etika'da, Tanrı, "Saltık olarak sonsuz varlık, eş deyişle, her biri bengi ve sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemden oluşan töz"[17] olarak tanımlanmıştır. Bu durumda, Tanrı'ya ulaşabilmek için, öncelikle töz kavramını irdelemek gereklidir. Spinoza, töz, substantia ile, kendisinde olan, kendisi yoluyla kavranabileni anlıyorum diyecektir.[18] Bu tanımın ardından, Önerme 5'te, şeylerin tabiatında sadece tek bir töz olacağını belirtir ve Önerme 8 ise, bize tözün zorunlu olarak sonsuz olduğunu kanıtlar ve nihayet Önerme 14'e göre, Tanrı'dan başka bir töz yoktur. Böylece, töz üzerine tanımlamalarıyla, Tanrı'ya ulaşır Spinoza. O halde, Tanrı, tek, sonsuz ve bölünemezdir; çünkü tözün tek olduğunu söylemek, bu önermeye göre, Tanrı'nın da tek olduğunu söylemektir. Etika'da başta karmaşık gözüken bu kavramlar, 'bütün' içerisinde anlamlanır.

İkinci Bölüm, 'Anlığın Doğası'nda karşımıza tekiller çıkar. Tek töz Tanrı, öyle bir yükleme aittir ki, kavramı tüm tekil düşüncelerde içerilir ve onların kavranmasını sağlar.[19] Tanrı bilgisi, daha az ya da daha çok da olsa tüm tekillerde içerilmektedir. Ve bu bilgi, tekillerde bulunduğu ölçüde onların kendilerini ve diğer tekilleri kavramalarına yardımcı olacaktır. Tanrı ile tekiller arasındaki bu karşılıklı ilişki aslında bütün-parça ilişkisinden ibarettir. Tekillerin etkileşiminden, hareket halinde olmalarından, bütüne dair bir bilgi, güç doğacaktır; çünkü tekillerin Tanrı bilgisini zorunlu olarak içeriyor oluşları, etkinlik içerisinde bu fikri buluyor olmalarından kaynaklanır.[20] Görüyoruz ki, Tanrı bilgisi, kişiyi tabiatta yalnızlaştırmaz, aksine onu diğer tekillerle etkileşim içerisine sürükler. Kişinin gücünü oluşturduğu bütüne dair bilgisini arttırma gayreti, onun elde edebileceği en üst yarar olacaktır. Bu çaba, onu, varolan şeylerin gerçek nedenlerini arama uğraşısına sürükleyecek, hakikat ve bilgi sevgisi bu kişinin temel kaygıları haline gelecektir. Böyle bir çaba ise, kişinin aklın kılavuzluğu altında yaşamasıyla sonuçlanacaktır. Bir şeyin gerçek nedenini bilmeyen kişi, o şeye öfkelenebilir, onu kıskanabilir, tutkuları kişiyi nereye sürüklüyorsa, oraya bir köle gibi sürüklenebilir. Ancak, hakikatin kişiyi götürebileceği tek yer vardır: O da akıl ve gerçek özgürlüktür. Bu gerçeklik, kişiyi, kaçınılmaz olarak daha etkin kılacaktır. Aslında, özgür-köle insan arasındaki ayrım da buradan doğmaktadır. Hakikat arayışı ve bilgi sevgisi, kişiyi etkinleştirdiği oranda aslında özgürleştirmektedir. Bunun yanında, kendisinin habersizi olan ve dış şeyleri, onlara ortak olan mefhumlarla değil, sadece kendi üzerindeki yansımalarıyla anlamlandıran kişi, bu şeylere, hakikati elde eden bir insan gibi değil, tutkularla karşılık verecektir. Akıl insanı özgürleştirirken, tutku ise onu bilmediği bir yere sürükleyecektir ve insanlar tutkular olan duyguların saldırısına uğradıkları sürece birbirlerine aykırı olabileceklerdir.[21] O halde, bir insana, aklın kılavuzluğu altında yaşayan bir başka insandan daha yararlı bir şey yoktur.[22] Böyle

16 Benedictus Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme* (Ankara: Dost Yayınları, 2008), 102.
17 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, E.I, Tanım 6.
18 A.g.e., E. I, Tanım 3.
19 A.g.e., E.II, Ö.1/ Tanıt.
20 Etienne Balibar, *Spinoza Ve Siyaset (Spinoza Et La Politique)* (İstanbul: Otonom Yayınları, 2004), 92.
21 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, E.IV, Ö.34.
22 A.g.e., E. IV, Ö.35.

olduğu ölçüde, bir bütünün parçaları, birbirine karşıtlık oluşturmayacaktır.[23]

Aklın önemi yadsınamaz; çünkü akıl, insanı, varolan tüm şeyleri gerçek nedenleriyle araştırma çabasına, hakikat arayışına ve bilgi sevgisine sürükler. Anlama çabası ise, erdemin ilk ve tek temelidir. Bu çaba, kişiyi kaçınılmaz olarak etkinleştirir; ancak insan, sadece akılla tanımlanamaz. Onu salt akılla tanımlamaya çalışmak, başka bir şeye dönüştürmek, tekilliğini ve özünü değiştirmek olacaktır. Ve eğer ideal devlet düzeni arayışları birer toplum tasarısıysa, insanları tabiatlarına aykırı olabilecek şekilde sadece akıldan ibaret kılmak ya da bunun böyle olması gerektiğini söylemek de aslında bir insan yaratımı olacak ve içerisinde herhangi bir gerçeklik barındırmayacaktır. Çünkü insanların kendi aralarındaki hareketlilik, önceden tahmin edilemez. Her şey, devim, dinginlik ve karşılaşmalardan ibarettir. İnsanların diğer parçalarla karşılaşarak kazandıkları hareketlilik tabii olmayan bir şekilde dışarıdan etkiyle değiştirilemez, değiştirilse dahi, bu tabii bir hareketlilik olmayacak, onların tekil tabiatına aykırılık teşkil edecektir. Akıl, insan tabiatının bir parçasıdır; ancak dışarıdan 'aktarılmasına' gerek yoktur.[24]

Bu durumda, akıl ve tutku kimi zaman yer değiştirebilir. Akla uygun yaşayan insan, kimi zaman tutkularıyla karar alabilir ya da bunun tam tersi mümkündür. Yani insan tabiatı, aynı zamanda hem akıl, hem cehalet, imgelem ve tutku ile tanımlanır.[25] Ne sadece akıl ne de sadece tutku ya da cehalet... Zira bütün, insan aklının anlamlandıramayacağı sonsuzlukta hakikatler içerir. Böylelikle, bireysellik ve toplumsallık aslında birbirine karşıt değildir; çünkü bu durum geçerliliğini, insanların tabiatta bulunan sonsuz sayıdaki diğer bireyler gibi tabii bireyler ve sınırlı güce sahip 'tekil şeyler' olmaları gerçekliğinden alır.[26] Tabiatın onları sonsuzca aşan bir hakikat içermesi ve tekillerin bu bütün içerisinde sınırlı güce sahip parçalar olmaları, aslında onları bir uyuma sürükler; çünkü tabiatın sonsuz karmaşası karşısında sınırlı güç ile hayatta kalabilmek her zaman kolay değildir. O halde, bütün tabii bireyler gibi insanların, kendilerini korumaya eğilimli oldukları ölçüde, aralarında 'uyum sağlamaktan' gelen doğrudan doğruya bir çıkarları vardır.[27]

Tüm bunların yanında, Le Guin, Kadınlar Rüyalar Ejderhalar isimli kitabında, başka bir ortaklık ihtimalinden bahsetmiştir:

"Nasıl vücutlarımızda yeni bir organ icat edemezsek, kimse de düşünerek bir arketip icat edemez. Ancak bu bir kayıp değil kazanç. Üzerinde yalnızca akıl yoluyla değil, estetik, içgüdüsel ve duygusal olarak da buluşabileceğimiz dev bir ortak alan da olduğuna göre, bu iletişim kurabileceğimiz anlamına geliyor. Yabancılık, insanlığın nihai durumu değildir."[28] Belki de, insanı sadece akla tâbi kılarak, kendimize ve başkalarına yabancılaşmak yerine, ortaklıktan vazgeçmemek ve iletişim kurabileceğimiz başka alanların olduğunu bilmek bizim tek umudumuzdur...

Teolojik Politik İnceleme'de Tanrı ile Tabiat arasında yadsınamayacak, güçlü bir bağ bulunmaktadır. Spinoza, "Tanrı yönetiminden, tabiatın sabit ve değişmez düzenini, yani tabii şeylerin zincirleme bağlantısını anlıyorum. Tabiatın, evrensel yasaları, Tanrı'nın sonsuz kararlarıdır."[29] diyecektir. Öyleyse, tabiatta varolan her şey, Tanrı'nın sonsuz kararlarından ibarettir. Tabiat'ın düzeni, Tanrı'nın sonsuz yasalarıyla zorunlu bir biçimde örtüşür.[30] Spinoza'nın Teolojik Politik İnceleme'deki bu söylemleri tüm Ortodokslar tarafından bir ate olarak damgalanmasına neden olacaktır.[31] Ancak

---

23 Armaner'in romanında geçen "Bir bütünün parçaları birbirine karşıtlık oluşturmaz." ifadesini Spinoza ile ilişkilendiriyorum.
Türker Armaner, *Tahta Saplı Bıçak* (İstanbul Metis Yayınları, 2007), 49.
24 Balibar, *Spinoza Ve Siyaset (Spinoza Et La Politique)*, 93.
25 A.g.e., 92.
26 A.g.e., 93.
27 A.g.e.
28 Guin, *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar 'Bilimkurgu Ve Bayan Brown'*, 90.
29 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 84.
30 Cemal Bali Akal, *Varolma Direnci Ve Özerklik* (Ankara: Dost Yayınları, 2004), 107.
31 A.g.e.

Spinoza'nın mührünün Caute, İhtiyat olması boşuna değildir. Tanrı kavramı, tüm tekillerde içeriliyor ve onların bu bütün-parça ilişkisi içerisinde kavranmasını sağlıyorsa, bu durum Spinoza felsefesinde de böyledir. Onu bir parça olarak okumak, bütünselliğini kaçırmak anlamına gelir. Bu durumda, Spinoza'da Tanrı-Tabiat özdeşliğinin gözden kaçırılmaması gereken güçlü bir bağ olduğunu söylemek yanlış olmayacak; ancak salt buna indirgenmesi ve Spinoza'nın bir ate olduğunun söylenmesi ondaki bütünselliği gözardı eden bir yorum olacaktır.

İNSAN VE TABİAT

Tabiatta varolan her şey, tabii düzenin evrensel yasaları uyarınca belirli bir nedene göre varolmak, hareket etmek üzere belirlenmiştir ve bu evrensel yasalar, iyi, kötü, günah, suç, ceza gibi değerler, kavramlar doğurmazlar. Varolan her şey başka bir şey ile ilişkili olarak değil, salt kendinde ele alındığında, her bir şeyde özünün gittiği yere kadar yayılan bir yetkinlik içerir, zaten öz, bu yetkinlikten başka bir şey değildir.[32] Bu durumda, varolan şeyler, başka bir şeyle kıyaslandığı zaman daha iyi, kötü veya yoksun olarak tanımlanırlar. Bu durumda, bir kişinin gözünün 'iyi' gördüğünü söylüyorsam, bu benim, onun gözlerinin yetkinliğini, kendi gözlerimin yetkinliği ile kıyasladığım anlamına gelir ve aslında onun gözlerinin gerçek niteliğini tanımlamaktan uzaktır; çünkü bir başkasına göre bu durum farklılaşabilir. Bir eylemin suç olduğunu varsayan düzende de durum böyledir: Düzen, bu eyleme suç niteliğini atfettiği ölçüde, onun suç olduğuna ve bu eylemin cezalandırılması gerektiğine karar verebilir. Adem, meyveyi yememesi gerektiğini ilk nedeniyle, zorunlu bir gerçeklik olarak değil, sonsal neden ve bir buyruk olarak algıladığı için itaat etmemiştir.

Tüm bu değerlerden, bizim anlama yetimizle ilişkili olarak söz edilebilir, Tanrı'nın anlama yetisiyle ilişkili olarak değil.[33] Ve insanların şeyleri, kendi üzerlerindeki yansımalarıyla tanımaları ya da başka şeylerle kıyaslayarak tanımlamada bulunmaları, parçasını oluşturdukları tabiat ile kurdukları ilişkiyi de bu çerçeve içerisinde oluşturur; çünkü insanlar şeyleri ilk nedenleriyle değil, son nedenleriyle -kendilerinde bıraktıkları etki ile- tanımlamaktadırlar.[34] Bu durumda, tabiatın gizem ve karmaşasından, her şeyin, kendileri için bir yararı olması nedeniyle varolduğunu düşünerek sıyrılmaya çalışırlar. Tabiatta insana yararsız hiçbir şey yoktur bu durumda. Balık yemek için, su içmek için, rüzgar, çiçekleri döllesin, arılar da o çiçeklerden bal üretsin, biz de o balı yiyelim diye vardır. Sivrisineğe gelince, ona hiçbir anlam verilemez. Nedir? Neden vardır? Ne yararı vardır? Ya da depremler...

32 Benedictus Spinoza, *Spinoza-Blyenbergh Kötülük Mektupları* (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008), 53.
33 A.g.e., 55.
34 Şeylere atfettiğimiz bu değerler, insan duyularıyla da oldukça ilişkilidir. Duyularımızla kolayca algıladığımız ve bizimle olumlu karşılaşması olan şeyler, üzerimizde olumlu bir etki bırakırlar. Bu durumda biz bu şeyleri, 'lezzetli', 'iyi düzenlenmiş' 'haz verici' şey olarak nitelendiririz. O şeyi, kendi varlığı, düzenlenişi içerisinde değil, bizdeki yansıması doğrultusunda tanırız veya bir şeyle bizim tabiatımızla uygun olmayan bir karşılaşma yaşıyorsak, bu şey bizim tabiatımıza göre 'kötüdür', 'bozuktur', 'kötü düzenlenişe' sahiptir. Bu durumda, duyularımızla farkına vardığımız bu bilme, anlama yetisi insan tabiatının en ilkel ve en yerleşik öğrenme tarzıdır. O kadar ki, bu öğrenme süreci, kavrama yetimizin tamamen deneysel olarak geliştiği bebeklik zamanlarına dayanır. Sıcak bir yere dokunan ve eli yanan bebek, oraya bir daha dokunmaması gerektiğini kavramıştır ve artık o şey bebek için, 'sıcak ve can acıtıcı' olarak yerleşir. Spinoza'ya göre, duyularla gerçekleştirilen bu öğrenme süreci, şeyleri sonsal nedenleriyle algılama ve en bulanık olan öğrenme tarzıdır. Şeyleri kendilerinde değil, bizdeki yansımaları ile tanımamıza yol açarlar ve her varlık birbirinden farklı olduğuna göre, bu yansımalar da değişecek, farklılaşacak ortak mefhumlardan uzaklaşılacaktır. Şeylerin nedenlerini bu şekilde anlamak, onların gerçek tabiatını kavramaktan uzak, onları birer imge olarak anlamlandırmaktır. Spinoza'da, anlama yetisinin arttırılması ve hakikatin aranması süreci, şeyleri, birinci bilgi türü, yani duyularla elde ettiğimiz ve herkese göre farklılaşan şekilde tanımlamaktan ziyade, onlara ortak olan kavramları bulmak ve gerçek nedenlerini araştırmaktır. Aslında bilgi sevgisi de bundan ibarettir. Üçüncü tür bilgi, şeyleri sezgisel olarak kavramak ise, bütün ile kurulan doğrudan ilişkidir belki de...

Eğer tabiatta her şey insana hizmet etmek için varsa, depremler neden olur? Bu sorulara, her şeye sonsal nedenleriyle yaklaşan, yani şeyleri duyularıyla tanımaya ve kendi üzerindeki yansımalarıyla tanımlamaya çalışan insan, muhtemelen bir cevap bulamayacaktır. O halde, gizemli bir hal alan bu sorular, en kestirme ve uğraşısız olarak, 'aşkın güce' gönderme yapılarak cevaplanacaktır.[35]

Tüm bunlar şunu gösterir, insanların tabiat ile kurdukları ilişki hiyerarşik bir ilişkidir. Krallık içerisinde krallık olduklarını sanırlar. Oysa Tabiat, altlık üstlük ilişkisi doğurmaz; her şey kendi içerisinde bir dengededir. Ne insanlar yaradılışın merkezidir ne de hayvanlar insanlar onlardan yararlansın diye yaratılmışlardır.[36] Gücü olanın hakkı da bulunmaktadır[37] ve yine her şey, kendi tabiatına göre varolmaktadır. Bu varoluşları, insan tabiatına göre anlamlandırmaya çalışmak, onları kendi varlıkları içerisinde değil, kendi tabiatımızla kıyaslayarak anlamlandırmaktır. Tıpkı gözlerinin iyi gördüğünü söylediğim bir insanda olduğu gibi. Her ikisi de, bir gerçekliği ifade etmekten uzak, varsayımsal tanımlardır.

Tabiatı kıyaslama ile değil, kendi içerisindeki hakikat ile değerlendirmeye çalışacak olursak, her şey bir dengeden ibarettir. Her tekil, kendi tabiatına göre vardır ve varoluşunu devam ettirmeye çalışır. Sivrisinek, kan ile yaşar, varlığını sürdürür. Onun neden var olduğunu ya da ne gibi bir yararı olduğunu sorgulamak, insanlığın neden varolduğunu ve ne yararı olduğunu sorgulamaktan farksızdır. Tabiatın dengesini, onun bu çeşitliliği oluşturur. Tüm denge, her türün, kendi varlığı içerisinde, varoluşunu sürdürme çabasından ibarettir. İnsan da, bu bütünün bir parçasıdır; ancak onun tüm hayvanlarla -varolan bütün türlerle- aynı krallığı ve onlar gibi tek bir tözü dile getirmesi, tabiatların kaynaşması anlamına gelmez.[38] Her şey, kendi varlığı içerisinde özgündür, incelenmelidir ve tekildir. Bu varlıkların yalnızlaşmasına sebebiyet vermez. Aksine, onların etkileşim içerisinde bütünün dengesini, hareketliliğini oluşturmalarıdır. Çünkü tabiatta her cisim ve tekil şey ya dinginlikte ya da devim halindedir, (virgül eklendi) şeyler bu hale birbirlerinden etkilenişleriyle geçerler.[39] Sonsuz bir etkileşim düzeni...

Bu durumda, tabii düzende sonsuz etkileşim halinde olan varlıklar arasında işbirliği de söz konusu olabilir, karşıtlık da.[40] Rüzgârın çiçekleri döllemesi, arıların çiçeklerin polenlerinden bal elde etmesi, insanların bu baldan yararlanmaları işte bu işbirliğidir. Ancak bu hiçbir şekilde, rüzgârın, çiçeklerin ya da arıların, insanlar için varoldukları anlamını taşımaz. Varoluşların nedeni, her türlü varlığı içeren bütünde anlam kazanır, bütünün bir parçasını oluşturan insanda değil. Öte yandan, varlıkların özünü, kendi varlığında sürme çabası, conatus oluşturur. O halde, tabiatta her şey varlığını sürdürmeye çalışacak, her türlü varlığın hakkı, gücünün uzandığı yere uzanacaktır. Bu durumda, tabiatı bize karşıt olan ve bizim varoluşumuz üzerinde tehlike yaratan şeyi ortadan kaldırmak isteriz; varoluşumuzu sürdürmektir özümüz... Yılanın tabii hakkı ve insanın tabii hakkı birbirini dışlar ve her birinin, diğerine göre yapabileceği her şeye hakkı vardır.[41] Bu, başta tehlikeli ve yoketmeyi haklılaştıran bir söylem gibi gözükse de, ihtiyatlı yaklaşıldığında böyle olmadığı anlaşılır. Varlığımızda sürme çabası bizim özümüz ise,[42] bu çabayı engelleyecek, bizi ortadan kaldıracak her şeyi dışlarız ve tabiatlarını kendi tabiatımıza karşıt olarak alırız. Onu yokedişimizin temel nedeni bundan ibarettir. Aynı şekilde yılanın size bir tarlada saldırması ve sizi ısırması da aynı güdünün nedeni, tabiatlarınızın karşıtlık oluşturması sebebiyledir. Ayrıca unutulmamalıdır ki, her şey, 'kendi varlığı' içerisinde

35 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, E.1, Ek metin.
36 Tatiàn, *Dünya Sevgisi*, 39.
37 Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme* (Ankara: Dost Yayınları, 2007), Tanıt.4.
38 Tatiàn, *Dünya Sevgisi*, 35.
39 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, Yardımcı Önerme.2.
40 Tatiàn, *Dünya Sevgisi*, 39.
41 A.g.e., 38.
42 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, E.3, Ö.7.

varoluşunu sürdürmeye çabalar.[43] Ancak bu durum insana, -objektif koşullar içerisinde bu karşıtlıkta güçlü olan insan tabiatıdır- kendi tabiatına karşıtlık oluşturuyor diye varolan tüm yılanları öldürme gücünü verse de hakkını vermez. Spinoza felsefesindeki hiçbir şeyi salt kendi içerisinde yorumlamamak gerektiği gibi, güç- hak ilişkisine de bu şekilde indirgemeci olarak yaklaşmamak gerekir. Tüm bunlar, bize sadece bir dengeyi gösterir. Herhangi bir hiyerarşinin olmadığı, saf denge...

SOSYAL BİRLİKTELİK

Tabiatta her varlığın, 'kendi varlığı' içerisinde sürmeye çabalayacağını söyledik. Tabiatın bir parçasını oluşturan insan ise, tabiattaki diğer canlılar gibi, sadece varolma itkisiyle yaşayamaz. İnsanları bir arada yaşamaya iten bir neden vardır, o da güvenlik ihtiyacıdır. Kişilerin conatus'u onları, sosyal iş bölümüne, bir işbirliğine yöneltir. Yani içerisinde yalnızlık korkusunu da barından bu varoluşsal kaygı, onlara, güvenlik birliğini kurdurtan bir sosyallik içerir.[44] İnsanlar, iki kötü arasından daha az kötü olanı tercih etmişlerdir.[45] Onları sosyalleştiren neden, daha kötüden korkmak ve bu doğrultuda daha az kötü olanı tercih etmek, güven, securitas ihtiyacıdır. O halde insanların bütün tabii bireyler gibi, kendilerini korumaya eğilimli oldukları ölçüde, aralarında 'uyum sağlamaktan' gelen doğrudan çıkarları bulunmaktadır.[46] Deneyim ve muhakeme de toplumun bu zorunluluğunu gösterir.[47] Zira her insan, hayatta kalabilmek için, toprağı sürmek, ekmek biçmek, öğütmek, pişirmek dokumak, dikmek ve vazgeçilmeyecek başka birçok şeyi tek başına yapmak zorunda kalsaydı, bunun için gerekli güce ve zamana asla sahip olamazdı.[48]

Sosyallik ihtiyacı, zorunluluklar doğrultusunda kurulan bu birlikteliği sürekli kılma gayesi de, belirli toplum kurallarının oluşmasına yol açmıştır. Bu toplum kuralları, dünyevi olan, insani yasadan başka bir şey değildir. İnsani yasanın ortaya çıkışı ile birlikte, birtakım eylemler suç olarak belirlenmiş ve bunların müeyyideleri oluşturulmuştur. Yani bir eylemin suç oluşu tanrısal yasanın gerçekliği ve zorunluluğu içerisinde değil, insanların, bir arada güven içerisinde yaşamak için oluşturdukları hukuk kuralları gereğidir ve insanlar, tabiattan edindikleri haklarından bir şeyi bırakıp ya da bırakmaya zorlanıp, belirli bir yaşama usulüne boyun eğmişlerse, bunun kaynağı insani bir karardır.[49] O halde, bu karar uyarınca, Adem'in meyveyi yememesi gerektiği bilgisi, zorunlu bir gerçeklik olmaktan çıkmış ve bir buyruk halini almış, Tanrı da kural koyan bir hükümdar olmuştur. Oysa, Tanrısal yasa, bir gerçeklik dengesidir ve buyruklardan değil, zorunlu gerçekliklerden ibarettir.

ANARRES VE TOPLUMCULLUK

Anarres toplumunun, sosyal birlikteliğini oluşturan nedenlerini ve çelişkilerini inceleyecek olursak; Anarres tabii yaşamın insan hayatına uygun olmadığı bir yerdir. Toprak verimsiz, iklim kurak, her şey azdır ve insanlar, eğer yaşamlarını sürdürmek istiyorlarsa, üretmek için gerçekten çaba göster-

43 A.g.e., E.3, Ö.6.

44 Bu noktada korkunun da bir ayrımını yapmak gereklidir: Korku kararsız bir acıdır ki, sonucundan bir düzeye dek kuşkulu olduğumuz gelecek ya da geçmiş bir şeyin ideasından doğar. Burada yer alan korku, kendisinden kuşku nedeninin uzaklaştırıldığı, güveni, *securitas*'ı oluşturacak ve bu nedenle kişi için bir haz nedeni olacaktır. Haz nedeni olduğu sürece, güven duygusunu oluşturan korku, kişileri edilgin değil, aksine, etkin kılan, üretken bir duygu olacaktır. Bu takdirde kişileri edilgin kılan korku ile haz nedeni olan korku bir ve aynı şeyler olmayacaktır.

45 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, E.IV Ö.65.

46 Balibar, *Spinoza Ve Siyaset (Spinoza Et La Politique)*, 93.

47 A.g.e.

48 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 110.

49 A.g.e., 95.

mek zorundadırlar. Hiçbir şey onlara şans eseri sunulmaz. Toplum, onlar için sadece bir yarar değil, yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan bir zorunluluktur; zira tabiatın onları sonsuzca aşan bir hakikat içermesi ve tekillerin bu bütün içerisinde sınırlı güce sahip parçalar olmaları, onları bir uyuma sürükler; çünkü tabiatta tek başına yaşamak kolay değildir. Böylelikle, birlikte üretirler ve dayanışma içerisinde yaşarlar. Mülksüzler'de, Shevek, ona Anarres'i, orada düzenin nasıl sağlandığını soran Urras'lıya şunları diyecektir: "Emre karşı gelinemez; çünkü emir diye bir şey yoktur, kişinin vicdanı ne yapılması gerektiğini bilir. Hem ayrıca komşuların düşünceleri de vardır. Anarres'te başka hiçbir ödül, başka hiçbir yasa yoktur. İnsanın kendi zevki ve dostlarının saygısı. Hepsi budur. Bu böyle olunca, anlayacağınız gibi, komşuların düşünceleri son derece büyük bir güç haline gelir."[50]

Tüm bunlar ne anlama gelmektedir? Anarres'te kişiler, yapmaları gereken her şeyi, kendilerine buyrulduğu için değil, işbirliğinin gerçek nedenini, zorunluluğunu bildiklerinden yaparlar. Kişileri belli şekilde davranmaya itecek bir üst otoritenin olmaması bu durumu değiştirmez. Tabii yaşamın koşulları, toplumlarının dinamiği, ihtiyaç ve seçeneksizlik onları tutarlı ve toplum kurallarına uyumlu olmaya götürür.

Mülksüzler, size bir veriyi verdikten sonra, ardından başka bir ihtimali sorar, sorgular. Onu ikircikli bir ütopya yapan, zaten bu niteliğidir. Toplum, yetecek kadar yiyecek olduğu zaman dayanışma içerisinde yaşamaya devam edebiliyor, paylaşabiliyordur. Peki ya olmadığı zaman? Bu soru, Shevek'in aklına bir trende altmış saat aç kalmak zorunda kaldığında gelmiştir. Trenin zorunlu olarak durduğu küçük kasabanın yemekhane ve ambarlarında fazladan yiyecek yoktur. Kasaba bir tarım topluluğu değildir ve toprakları tarıma elverişli olmadığı için yeterince üretemeyen, beslenmek için ulaşıma bağımlı olan bir topluluktur. Eğer trendeki dört yüz elli kişi yemek yerse, kasabadaki yüz altmış kişi yemek yiyemeyecektir. İdeal olan hepsinin yemeği paylaşmaları olsa da eğer bu kadar kişiye herhangi bir şey verseler, kasabalının günlerce aç kalma riski doğacaktır; zira bir sonraki tayın treni ne zaman gelir, ya da o trende ne kadar tahıl olur belli değildir.[51] Kasabalı, trende mahsur kalanlara hiçbir şey vermez. Shevek, altmış saat süren bu açlıkta, dayanışma ve paylaşma üzerine kurulu olan, yasaların bulunmadığı birlikteliklerini ümitsizce sorgular... Anarres'te bereketsiz toprağa, kuru iklime rağmen herkese yetecek kadar besin üretilebiliyordur, kıtı kıtına da yetse hiç kimse aç kalmıyordur, ancak yetmediği zaman ne olacaktır? Shevek, böyle bir durumda, tüm dayanışma ve birlikteliğin yerini başka bir şeyin alacağını hisseder ve "İşte o zaman güç devreye girer; güçlü olan haklı olur."[52] der. Ve böyle bir durumda bu güç-hak ilişkisinin bir şiddeti, savaş durumunu doğuracağını düşünür.

Mülksüzler'de bu karşıt iki durumdan, bambaşka tartışmalar doğabilir. Bu ikililiğe dayanarak, Anarres'in felaketler düşünülerek oluşturulan bir sosyal birliktelik olmadığını, böyle bir durumla karşılaşıldığı takdirde tüm birlikteliğin bozulacağı söylenebilir. Ya da yine bu ikililiğe dayanarak, hukuk kurallarının toplumsal ilişkileri düzenlemek adına ne kadar gerekli olduğu vurgulanabilir; ancak söylenebilecek bir ihtimal daha vardır ki o da, hiçbir şeyin bilenemeyeceğidir... Trende altmış saat boyunca aç kalmış olan insanlar, kendilerine yiyecek vermeyen kasabalının bahçelerine saldırmayı düşünmüşlerdir; ancak bunu gerçekleştiremeden ve durum daha da vahimleşmeden tren tekrar hareket etmiştir. O halde, insanların böyle bir durumda, göstereceği tepkinin bu olacağını, sınırlanmamış özgürlüğün yıkım getireceğini, işte bu nedenle de güvenlik adına kamusal yaşamın ve insan özerkliğinin olabildiğince sınırlanması gerektiğini söylemek ve sosyal birlikteliği korku, güvenlik ve çatışma üzerine kurmak bir felaket senaryosu yaratmaktır. Ancak bütün ne çatışma ne de uyum olarak tanımlanabilir; çünkü bir karara ya da durgunluğa ulaşmayı değil devamlı bir süreci amaçlar.[53]

50 Guin, *Mülksüzler*, 132.
51 A.g.e., 219.
52 A.g.e., 220.
53 ———, *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar 'Bilimkurgu Ve Bayan Brown'*, 56.

Devletin nihai amacı da hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tabi kılmak değildir. Tersine, onun amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır.[54] Uyum çoğu kez korku tarafından yaratılsa da, güvenilir olmayacaktır. Ve eklemek gerekir ki, korku anlığın güçsüzlüğünden doğar.[55]

İnsanların zor durumlarda, kendilerini koruyacağını biliriz; çünkü sürekli söylediğimiz gibi varolmak, varlıklarında sürmeye çabalamak onların özüdür; fakat bu bize yine de, zor koşullarda, tüm birlikteliğin, sosyalliğin dağılacağını, insanların bir savaş halinde olacağını söylemek imkânı vermemelidir. Her şey bir deneyimden ibarettir. Tabiatın sonsuz karmaşasından ve tekillerin sonsuz etkileşiminden, sonsuz ihtimaller doğar. Bu durumda, savaş halindeki ülke görüntülerini hep güncel kılan bir gelecek görüşüne kapılmadan, geçmişten de sıyrılmadan 'an' içerisinde kalmak gereklidir. Geçmişte yaşanan bir felakete dayanarak insanların yine aynı şeyleri yaşayacağını söylemek ya da gelecekte olabilecek muhtemel çatışmalar üzerine anı sorgulamak, aslında bir zaman kayması yaşamak, onun bütünselliğini gözden kaçırmaktır. Hiçbir şey sabit değildir, sürekli hareket halindedir. Şu an içinde bulunduğumuz hareketlilik, gelecekte içinde bulunacağımız bir hareketlilikten farklı olacaktır. Buna dair her türlü karşılaştırma, aslında yine bir tasarıdan öteye geçemeyecek; ancak kişiyi, gerçekleşebileceğinden sürekli olarak korktuğu bir karamsarlığa sürükleyecektir. Öyleyse, varolan her şey, kendi içerisindeki koşullar ile değerlendirilmeli, bir felaket senaryosu oluşturarak, insanların sosyalliğinin bir pamuk ipliğine bağlı olduğu teoriler üretilmemelidir. İşte bu nedenle, Shevek'in o tren içerisinde, altmış değil de altmış bir saat aç kalsaydı neler olacağını bilmemiz aslında pek de mümkün değildir. Sadece tahmin edebiliriz, deneyimleriz ve elimizde olan tek şey de budur.

İNSAN ZORUNLULUĞU

Her şey kendinde olduğu sürece kendi varlığında sürmeye çabalayacaktır. Bu, onun edimsel özünden başka bir şey değildir.[56] Öyleyse, varoluşu sürdürme çabasını, conatus'u ortadan kaldıracak her şeye karşıt olunacak, varoluş sakınılmaya çalışılacaktır. Conatus, etkinliği arttıran her şeyi kapsadığı, edilgin kılan her şeyi de dışladığı ölçüde salt bir fiziksel varoluşu devam ettirme gayretinden fazlasıdır. Herkes en yüksek tabiat hakkı ile varolmaktaysa, buna göre her varlık kendi tabiatının zorunluluğundan doğan şeyleri en yüksek tabii hakkı ile yapar ve kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verir.

İyi ve kötünün bilgisi, bilincinde olduğumuz sürece haz (laetia) ya da acı (tristitia) duygusunun kendisidir. Dolayısıyla herkes, haz nedeni olması sebebiyle onun için ne iyiyse onun peşine düşecek ve zorunlu olarak iyi gördüğünü isteyecektir. Aynı şekilde kötü gördüğünden de acı nedeni olması sebebiyle kaçınacaktır. Ancak tabiat sonsuz hakikatler içermektedir. İnsan, tabiat bütününün sonsuzluğu karşısında sınırlı bir güce sahiptir ve bu güç dışsal nedenler tarafından sonsuzca aşılır. Tabiat'ın sonsuzluğunda tüm dışsal şeyleri kendi yararımıza uygulayacak saltık bir gücümüz yoktur. Bu durum, Spinoza düşüncesinde bir dönüm noktasıdır. Bize sınırın varlığını gösterir. Sınır gerçektir ve kurucu praksisin içerisindedir.[57] Varolanla ilişkinin temel ölçütüdür. İnsan zorunluluklarla kuşatılmıştır ve bu anlamda özgür değil sınırlıdır. Ancak garip bir şekilde asıl özgürlük sınırın kabul edildiği, reddedilmediği yerde başlar. İnsanın kendi sınırını kabul etmesi, bütünün sonsuz gücünü kabul etmesi ile eşdeğerdir. Bunu kabul etmeyen, soyut bir özgürlük peşinde koşan kişi, özgür değildir. Aksine köleliğin içerisinde savrulmaktadır. Ve bu savrulma onu, tabiatın sonsuz gerçekliği içerisinde

54 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 284.
55 ———, *Törebilim (Ethica)*, E.IV, Ananokta. 16.
56 A.g.e., E.III, Ö.6.
57 Antonio Negri, *Yaban Kuraldışılık* (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 298.

kendi sınırlılığını kabul etmektense, her şeyi kontrol eden aşkın bir güç odağının olduğu düşüncesine sürükler.[58]

İnsanların tabiattan elde ettiği her türlü yarar Tanrı'nın bir lütfu, felaketler ise, tabiatın kendiliğinden gelişen denetimsiz gücüdür. Tanrı'nın onları cezalandırmak ya da kendi varlığını hatırlatmak için denetimi elinden bıraktığını düşünürler. O halde sayısal olarak iki güç ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın gücü ve tabii şeylerin gücü. Tanrı evreni kontrol eden, insanların kendisine hizmet etmesini isteyen, gerektiğinde onları cezalandıran ya da ödüllendiren bir hükümdardır. Tabiat ise, bilinçsiz güçtür. Tanrı onları cezalandırmak ya da varlığını hatırlatmak istediği için denetimi elinden bıraktığında, bu bilinçsiz güç ortaya çıkıp onlara zarar verebilir. Ancak bu zamanlarda dahi aşkın odağın kudretine inanmak, isyan etmemek gereklidir. Keza bu hayatta çekilen çileler onlara, cennetteki mülklerini sağlamlaştıran birer yatırım, çile kredi olarak geri dönecektir.

Varolan, olabilecek her şeyi Tanrı'nın hâkimiyeti ve iradesine göndermek, kişiyi, her türlü eyleminin öznesi olmaktan çıkarmakta ve kendisini, bilmediği o özneye hizmet etmekle görevli nesne haline getirmektedir. Aslında bu bir anlamda, kişinin yüzleşmesi gereken şeylerin sorumluluğundan kendisini arındırmasıdır ve sorumluluktan arınabildiği ölçüde, sonsuz gerçekler daha yalınlaşacak, sorulan sorular azalacak, verilen cevaplar yeknesaklaşacak, her şey daha belirli ve daha kısır olacaktır. Gerçek nedenlere ulaşmak ise, onların sonsuz tabiat bütününün içerisinde sınırlı güce sahip birer parça olduklarını gösterecektir Her şeyi bilen, gören eylemlerin sorumlusu, soruların cevabı bir üst irade de yoktur. Böyle bir keşfetme süreci onları her türlü eylemlerinin öznesi haline getirecektir ve bu sorumluluk gerektirir. Eylemlerinin, başka insanların, yaşamanın, insan olmanın sorumluluğu.[59] Bu sorumluluğu kavramak kişinin kendisini keşfetmeye dair bir çaba gerektirir. Ve çoğu insan bu sorumluluğu üstlenmektense, her türlü kararı veren, yasa koyucu bir Hükümdar Tanrı'ya ve onun karşısında sonsuz sınırlılığa inanır. Bu inanç onu daha az yalnız hissettirerek rahatlatırken, eylemlerinin sorumluluğunu başka bir odağa atması sebebiyle pasifize eder.

Öte yandan, insanın herhangi bir odağa, soyutlamaya gönderme yapmaksızın sınırı, zorunluluklarla kuşatılmış olduğunu keşfetmesi, onu eylemlerinin muhatabı haline getirecektir. Bu aslında kişinin tabiat bütünü içerisindeki yerini, bedenini keşfetmesidir. Politik olma, içine kapanmama, yalnızlaşmama süreci... Kendi bedenini, eylemlerini, insan olmaktan kaynaklı zayıflıklarını, gölgesini farkeden kişi, edilgin hale gelmez aksine etkinleşir. Gölgemizin olduğunu bilmek, onu keşfetmek, reddetmemek insan olduğumuzu, zorunluluklarla kuşatıldığımızı bilmektir ve bir adım daha ötesi, ihtiyata, aklın buyruğuyla hareket etmeye giden süreçtir ve aklın buyruğu ile hareket edebildiğimiz, duygularımızın nedenlerini açık seçik olarak anlayabildiğimiz sürece kendi kendimizi aktif bir şekilde etkileyebilir, dışsal nedenlerle oluşan tutkulara, savrulmalara o denli kapalı hale geliriz. Keza duyguları denetlemede aklın neyi yapıp neyi yapamayacağını belirleyebilmek için tabiatımızın gücünü olduğu gibi güçsüzlüğünü de bilmek zorunludur.[60] Ancak her bir duyguyu olanaklı olduğu ölçüde açık ve seçik olarak anlamak için çabalamak gereklidir.[61] Çabalamak içinse, hiçbir soyutlamaya başvurmadan zorunluluklarla kuşatıldığımızı, güçlü olduğumuz kadar güçsüzlükten ibaret olduğumuzu bilmek, bilmeyi istemek, anlama sevgisi içerisinde olmak yani hayatta başka türlü varolmayı tercih

58 Mucizeler de, o soyut aşkın odağın varlığını kanıtladığına inanılan sanrılardır. Gerçekten de sıradan insan, tabiatta, genelde onun hakkında sahip olduğu fikre aykırı alışılmamış bir şeyin gerçekleştiğini gördüğü zaman, Tanrı'nın gücü ve esirgeyiciliğinin apaçık ortaya çıktığına inanır. Ve onlara göre, şeyleri ve mucizeleri tabii nedenlerle açıklayan ya da onları anlamaya çalışan herkes, Tanrı'yı ya da onun esirgeyiciliğini reddetmektedir. Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 119.

59 Diego Tatián'ın *Dünya Sevgisi* adlı kitabında belirttiği gibi, insanların aradıkları gerçek nedenler değildir. Hurafelere, mucizelere inanmak, bir dizi hatalı dayanıksız inanışlar toplamı değil, bir varolma tarzıdır. Tatián, *Dünya Sevgisi*, 53.

60 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, E.IV, Ö.17.

61 A.g.e., E.V, Ö.4.

etmek gereklidir.[62]

Le Guin, 'Çocuk ve Gölge' isimli makalesinde, "Büyümek için bize gereken gerçekliktir, insan erdemini ya da kötülüğünü aşan bir bütünlüktür. Bilgiye, kendimizi bilmeye ihtiyacımız vardır. Kendimizi ve gölgemizi görmemiz gerekir." diyecektir ve aslında kendimizi bilme süreciyle, bütün arasındaki bağlantıya değinecektir. Eğer yapmamız gereken şeyleri yaptığımızın ve taşıdığımız gücün onlardan kaçınmamızı sağlamaya yetmediğinin ve dahası düzenini izlediğimiz tabiat bütününün parçası olduğumuzun bilincindeysek, bunu açık seçik anlarsak, anlağımız tarafından tanımlanan parçamız, en iyi parçamız, bütünüyle bundan doyum bulacak ve bu durumda kalmaya çabalayacaktır.[63] Dolayısıyla, zorunluluklarla kuşatıldığını fark eden, bunu açık seçik olarak anlayan tekil, kendisini, varlığını tanıdıkça, tabiat bütünü içerisinde yalnız bir parça olmadığını, bu sonsuzluğun içerisindeki dengeyi, başka tekillerin varlıklarını da fark edecektir ve tekil şeylerle iletişime geçtikçe, onları daha çok anlamaya başladıkça aslında Tanrı'yı, bütünü o denli anlayacaktır.[64] Ve tüm bunlar daha üst bir ufka gönderme yapıldığı için değil, tüm insanlığı özgürleşmenin faili olarak özgürleşmeye taşıdığı için akla yatkındır. [65] Gerçek bir zihin-beden birliği de burada başlayacaktır. Kişi varlığını keşfedip, bedenini, eylemde bulunma yetisini farkettikçe aslında etkinleşecektir. Tabiat bütününe ait bir parça olduğunu kavrayacaktır. Bedeninin keşfi, zihin ve beden birliği, özgürleşmenin faili olarak onu gerçekliğe taşıdıkça eylemlerimizin, irademizin, bedenimizin sorumluluğunu taşıyan bireyler olarak dünyada olan biten her şeye, adaletsizliklere, teslim olmaya ya da gördüklerimizi inkar etmeye daha az eğilimli oluruz. Varoluşu, varolanın içerisinde keşfetmek, kayıtsız kalmayı engeller çünkü ne gidecek başka bir yer vardır ne de her şeyin ve eylemlerimizin sorumlusu aşkın bir üst odak. Sadece yaşamak vardır ve arzu etmemiz gereken ya da özlemini duyabileceğimiz bir özgürlük krallığı ne varoldu ne de varolacak; her şeyden önce özgürlük hep eylemdir ya da hiçbir şey değildir, gerçekleştirilebilmiş güçtür.[66] Gerçek özgürlük, kamusal olmak, politik olmak da zaten budur, eylemde bulunmak...

BİR ŞEYLER EKSİK, ÜTOPYA VE EYLEME KUDRETİ

Ütopyalar da benzer bir soyutlama-soyutlanma ihtiyacının ürünüdür. Bu dünyada bir şeyler eksiktir ve bir ütopya ülkesine -ya da başka bir dünyaya- duyulan özlem nedeniyle yaratılır. Ve bu özlem tıpkı altın çağa duyulan melankolik nostalji gibi bir *amor mundi*, dünya sevgisi ile yer değiştirmiştir.[67]

İnsan zihnini oluşturan ideanın nesnesi bedendir.[68] Ve insan, zihin ve bedenden oluşur ve bir beden ne kadar çok şeyden etkilenmeye ve ne kadar çok şeyi etkilemeye yatkınsa, zihni de o kadar çok şeyi algılamaya yatkın olacaktır. Bu bize zihin-beden birliğinden ne anlamamız gerektiğini gösterir. Ütopyalar da ise bu birliğe aykırı olarak kişinin bedeni dünyada fakat zihni başka bir özgürlük krallığındadır ve varolmayana özlem duyuldukça, olmayan başka bir yer umut edildikçe, bu durum, bedenin etkilenme, etkileme yetisini azaltacak onu edilginleştirecektir çünkü umut kararsız bir hazdır. Ve sonucundan bir düzeye dek kuşkulu olduğumuz gelecek ya da geçmiş bir şeyin ideasından doğar.[69] O halde umut içerisinde askıda kalan ve gerçekleşmesini beklediğimiz o düş, gerçekleş-

62 Ve herkes kendini, duygularını saltık olarak olmasa da en azından bölümsel olarak açık seçik anlama ve dolayısıyla onlar karşısında daha az edilgin olmayı başarma gücünü taşır ve bir duyguyu, onun nedenini ne denli çok tanırsak, söz konusu duygu o denli gücümüz içerisinde olacak ve anlık onun karşısında o denli az edilgin hale gelecektir

63 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, E.V, Ananokta.31.

64 A.g.e., E.5, Ö.24.

65 Negri, *Yaban Kuraldışılık*, 298.

66 Tatiàn, *Dünya Sevgisi*, 54.

67 A.g.e.

68 Spinoza, *Törebilim (Ethica)*, E.II, Ö.13.

69 A.g.e., E:III, Duyguların Tanımları, 'Umut'.

meyeceğini hissetmemizle birlikte umutsuzluğa, korku nedenine dönüşebilir ve dönüştüğü ölçüde kararsız bir haz olmaktan çıkacak, acı nedeni olarak kişiyi edilginleştirecektir.[70] O halde, ütopyada umut ile beslenen, zihin-beden ayrılığı kişiyi kaçınılmaz olarak hareketsizleştirecektir. Gerçek güç, eyleme kudretini, gerçekleştirilmiş eylemi barındırdığı ölçüde, hareketsizlik, kayıtsız kalmayı, yalnızlaşmayı içerir.

Böylece ütopyalara dair, bir başka özellik daha ortaya çıkmaktadır. Ütopyalar, sadece başka bir yerin ve zamanın anlatıldığı hayalgücümüzü geliştiren fantastik birer anlatı değildir. Onlar, en iyi olanın peşindedir. *Optima res publica* yani en iyi devlet, ideal düzen arayışları ütopyaların temelini oluşturmaktadır. Ya da başka bir deyişle, dünyanın, mutluluğun, toplumsal mutluluğun, mümkün en eksiksiz gerçekleştirilmesine dönüştürmek söz konusudur.[71] Öte yandan, ütopyalar bulundukları zamanın koşulları ile de ilişkilidirler. Varolanda yaşanan sorunların, yolunda gitmeyen her şeyin varolmayanda olumsuzlanmasını yapmaya çalışırlar.[72] More'un ve Campanella'nın ütopyaları, tüm bunların açıkça görülebileceği tezahürlerdir. More, en iyi devleti ortaya koyarken, Campanella, eğer mümkün en muhteşem düzen hüküm sürseydi, eğer her şey, 'birbiriyle uzlaştırılabilseydi', ancak bu durumda her koşulun düzene sokulabileceğini söylüyordu. Yani tabiat ve tekiller, düzenin gerektirdiği şekilde biçimlenebilselerdi...

Spinoza, Politik İnceleme'de tüm bu ideal düzen, en iyi devlet arayışı siyasetine, düzenden değil, tekillerden yola çıkarak başka bir bakış açısı getirecektir zira tüm bu kuramları yaratanlar, insanları oldukları gibi değil, kendileri onların nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlamaktadırlar. Bu anlamda en iyiyi ortaya koyduğunu düşünen bir düzen, tekilleri biçimlendirmeye, farklılıklarını düzenin gerektirdiği şekilde gidermeye, onları 'uzlaştırmaya' çalışmaktadır. Ve aslında bu, kendileri onların nasıl olmalarını istiyorlarsa o şekilde farklılıkları gidermeyi içerdiği ölçüde aynı zamanda bir insan tasarısıdır. Ancak arzu insanın özüdür ve öz genel bir insanlık fikrine, bütün insanların kapsandığı ve farklılıkların etkisiz hale getirildiği soyut bir kavrama gönderme yapmaz. Aksine, tekillerin etkileşimindeki hareketliliği özlerin arasındaki bu farklılık yaratır. Bu hareketliliğe dışarıdan tabii olmayan bir şekilde müdahale edilecek olunursa ve kişilerin tekillikleri, farklılıkları düzenin istediği şekilde giderilmeye çalışılırsa bu durum, insanları akıllı varlıklardan, hayvanlara, otomatlara dönüştürmeye çalışmaktan başka bir şey olmayacaktır. Ve fikirleri bu denli çeşitli ve karşıt olan insanların yalnızca üstün gücü kullananların buyrukları doğrultusunda konuşmaları sağlanmak istenirse, hiçbir devlette, sosyal birliktelikte başarısızlığa yol açılmadan böyle bir şeye kalkışılamaz.[73] Öyleyse,

---

70 Öyleyse umut ve korku duyguları kendilerinde iyi olamazlar.A.g.e., E.IV, Ö.47. Ve şunu söyleyebiliriz ki, tüm bu duygular, bir bilgi eksikliğini, anlığın güçsüzlüğünü ifade ederler. Aklın buyruğu altında yaşayan, yaşamaya çalışan kişi, umuda daha az bağlanmaya, kendisini korkudan kurtarmaya, talihe tabiatının elverdiği ölçüde hakim olmaya çalışacak, bunun için çaba gösterecektir. Ve umut, umutsuzluğun, korkunun öncelenmiş duygusu olması sebebiyle acıya oldukça yakındır. Acı duygusu ise, kişinin eyleme gücüne etki eden, onu durağan kılan, yalnızlaştıran bir duygudur.

71 Theodor Adorno Ernst Bloch, "Bir Şeyler Eksik," *Defter* 42(2001). 155.

72 Ernst Bloch, Theodor W. Adorno ile yapılmış olan söyleşisinde, Thomas More'un ütopyasına ilişkin olarak, More'un, ütopyayı, uzak kuzey denizlerinde bir yer, bir ada olarak tasarladığını, daha sonra ütopya içeriğinin geçirdiği değişiklikle birlikte, ütopyaların daha uzak yerlere, uzayın belirli olmayan boşluklarına, yani dilek ülkesinin gerçekleşmesi zor bir düş olarak daha da ileriye, geleceğin içerisine taşındığını söylemiştir. More'un ütopyasında ise, dilek ülkesi uzak bir ada da olsa, halihazırda vardır, yakındır. Bloch'un ütopyanın geçirdiği değişime yaptığı vurgu üzerine şunları söylemekte yarar var. Sorun, ideal bir toplum düzenini ortaya koyan ütopyaların, yakın bir ada ya da uzayın boşluklarında gizli bir gezegende tasarlanması değildir. Yakın bir yer ya da uzak bir uzay boşluğu da olsa, bu ütopyanın sadece bir tasarı olduğu gerçeğini değiştirmez. Ve ayrıca, ütopyanın asıl işlevi varolanın eleştirisiyse, bu eleştiriyi varolanın içerisinde değil, başka bir yerde, her türlü dizilimin ve etkileşimin farklı olduğu, hatta bu farklılığın, tabiatın dahi bir tasarı olduğu, varolmayanda yapmasıdır. Ancak ütopyanın asıl sorunu başka bir yer, zamanda olması değil, başka yer ve zamandan en iyi toplum düzeninin ne olabileceğine dair önermeler getirmesindedir. (A.g.e.)

73 Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*, 284.

devletin amacı fikirlerdeki karşıtlığı gidermek, uyumu sağlamak için, onların özünü tabii olmayan bir şekilde değiştirmeye çalışmak değildir. Devletin nihai amacı, korku salarak ya da onları edilginleştirerek uyumu sağlamaya çalışmaktansa, aklın buyruğuyla hareket etmelerini sağlayacak şekilde özgürleştirmeye çalışmak olmalıdır. Ve ihtiyata, aklın buyruğuyla hareket etmeye giden süreç, kişinin kendi farklılığını, arzularını, güçlülüğünü, güçsüzlüğünü keşfetmesinden, tüm bunları reddetmemesinden geçmektedir. Bu durumda, herkesin kendisini ifade etmeye çalışması kısıtlanmamalı aksine olabildiğince teşvik edilmelidir. Bütünün içerisindeki dengeyi her türlü karşılaşma, etkileşme oluşturacaktır ve beden ne kadar çeşitli şekilde, etkilenir ve etkilerse, anlık da o kadar çok şeyi algılayacaktır. Devlet, bu etkileşim sürecini engellemektense, bedeni kuram içerisinde soyutlamaya, eyleme gücünü kısıtlamaya çalışmaktansa, aksine bu etkileşim alanında onları desteklemelidir.

Bu durumda, en iyi devlet kuramı, içerisinde tekilleri biçimlendirmeyi, farklılıkları giderek zorunlu uzlaştırmayı -uzlaştıramamayı- barındırdığı ölçüde, bu siyaset, gerçekleşmeyecek bir düş olarak ya ütopik ülkelere ya da hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülür. Tüm bilimler arasında kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir.[74] Ve düşünce yoluyla, henüz sınanmamış ama yine de denendiğinde ve uygulamaya geçildiğinde başarısız olmayacak bir yönetim biçimi belirlemek mümkün değildir.[75] Çünkü deneyim bize her şeyin farklı olabileceğini gösterebilir. O halde, Optima res publica'ya karşı Spinozacı experientia...

Kendisini ikircikli bir ütopya olarak tanımlayan Mülksüzler, tüm bu sorunların neresinde yer almaktadır. Çalışmamın bundan sonraki bölümünde incelemeye çalışacağım şey, Mülksüzler'in ütopyadaki yeri olacaktır.

İKİRCİKLİ BİR ÜTOPYA OLARAK MÜLKSÜZLER

Mülksüzler, bir tür zıtlık üzerine kuruludur ve bu zıtlıkların en başında ikiz dünyalar olan 'Anarres' ve 'Urras' gelmektedir. Bu iki gezegenin zıtlığından ikili bir sistem oluşmaktadır. Anarres, Urras'ın Ay'ı, Urras, Anarres'in Ay'ıdır. Hangisinin Dünya hangisinin Ay olduğu, ne taraftan baktığınıza göre değişir.[76] Urras, arşist,[77] kapitalist, yazılmış dünyayı oluştururken, Anarres, bu zıtlık içerisinde, anarşist, ütopya, yazılmamış olan dünya, varolmayan yerdir. İsmini kurucuları Odo'dan almıştır. Odo, Urras'taki isyanı başlatan, fikirleri ve kuramıyla Urras'ta yaşayamayan bir grup insanı, verimsiz, kurak olan Urras'ın Ay'ına göç etmelerine ve orada anarşist topluluk Anarres'i kurmalarına neden olan süreci başlatan kişidir. Topluluk anarşist düzenini, Odo'nun düşünceleri, kuramı uyarınca oluşturur. Odo'nun kuramında, merkezsizlik oldukça önemli bir öğedir. Bunu sağlayabilmek için geniş bir alana yayılmaktan özellikle kaçınılmalı, gerekli yiyecek ve güç hemen yakındaki bölgeden sağlanmalıdır. Bölgeler ise birbirine, iletişim ve ulaşım ağlarıyla bağlı olacaklardır. Böylece hem merkezileşmenin önüne geçilecek, hem de malların ve fikirlerin ulaşım ve iletişim ağıyla her yere gidebilmesi sağlandığı ölçüde, hiçbir bölge değişimden ve alışverişten uzak kalmayacaktır. Merkezsizlik, her anlamda üst otoritenin devre dışı bırakılmasıdır. Hiyerarşik bir düzenin, her türlü denetim merkezinin bu toplumda yeri yoktur. Bu nedenle kendisini besleyen bürokrasi aygıtından bireylerin hükmetme güdüsünü destekleyen mekanizmalardan özellikle kaçınılacaktır. Ancak toplum yapılanması bir tür sinir sistemine benzetilirse, her sinir sisteminin işleri yoluna koyan bir beyne ihtiyacı vardır. Anarres'te bu ihtiyaç, malların dağıtılmasını, kişilerin gerekli işlere atanmasını sağlayan İnisiyatif

74 ———, *Politik İnceleme*, 12.
75 A.g.e.
76 Bülent Somay, "Sonsöz," içinde Ursula K. Le Guin, *Mülksüzler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2006). 233.
77 Devletçi, yönetimci, hiyerarşik

ile sağlanmaktadır. Çalışmak isteyen kişiler İşbölüşümü ofisine başvurarak uygun bir işe atanmayı isterler. Fakat Anarres toplumunda hiç kimse çalışmak için zorlanamaz. Onları buna zorlayan hiçbir üst merci, ödül, yasa bu toplumda yer almamaktadır.

Bu durum kendi içerisinde başka bir güç odağı ortaya çıkaracaktır, toplumsal vicdan... Anarres'te başkalarının görüşleri çoğu Anarresli'nin davranışını yönlendiren büyük ahlaki güçtür ve böyle olunca komşularınızın sizin hakkınızda ne düşündüğü son derece önemli hale gelir. Toplum yaşantısında en önemli uyarılardan birisi "bencillik etme"dir. İnsanlar fiziksel, sosyal varoluşlarını devam ettirebilmek adına hep başkalarıyla düşünmek, 'bencillik etmemek' zorundadır. Aksi halde topluluk onu dışlayabilir, yalnız bırakabilir. Ve tüm yaşantının toplumsal dayanışma üzerine kurulu olduğu bir yerde yalnız kalmak, tecrit olmak, hayatta kalamamak anlamına gelecektir. Modern hukuk sisteminde, suç ihdas eden ve bireyleri yasalarda belirlenen bu suçları işledikleri takdirde yine yasalarda belirlenen yaptırımlarla cezalandıran, toplumdan ayrık bir yargı mekanizması vardır. Bu mekanizmanın olmadığı yerde ise belirleyici rol, toplum ve onun dinamikleridir. Öyleyse insan için, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu toplumun yaptırımı, içerisinde yalnızlığı, tecridi barındırması sebebiyle, toplumdan soyut bir yargı mekanizmasının yaptırımından kaçınılmaz olarak daha etkili olacaktır; çünkü insanlar yalnız kalmaktan korkarlar ve bizi eyleme geçiren, etkin kılan başkalarıyla olan etkileşim halimizdir.

Urras'tan göçerek, onun Ay'ına yerleşen ilk göçmenler, hiçliğin ortasında birlikte ekerek, biçerek bir düşü Anarres'i yaratmaya çalışmışlardır. İşte bu nedenle, kaybedecek bir düşleri olması sebebiyle, toplumlarını her türlü etkileşime, iletişime, yabancıya, 'yeni bir düşünceye' kapamışlardır. Böyle bir kapalılık ise, toplumun yargılayıcı otoritesini daha da arttırmış, her türlü tekil düşünce, düzenle ve başkalarıyla birlikte gelişmediği için bencillik olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Dayanışma artık sadece bir dayanışma değildir, tekilliği tecrit eden, soyut bir birlikteliğe gönderme yapar hale gelmiştir. Odo'nun kurarı, deneyimle, Anarres'le, ahlakçılığa, yeniliğe kapalılığa, tahakküme, toplumsal otoriteye dönüşmüştür. Ve tüm bunlar Anarres'i kaybetme korkusuyla daha da beslenecek, korku toplumun daha da dışarıya -içeriye- kapanmasına neden olacak, tekil düşünceler üzerindeki baskı da bu oranda artacaktır.

Tüm bu süreç Anarres'i evrenden soyutlayan bir duvar yaratmıştır. Bu öyle bir duvardır ki uzaydan gelen gemileri, o gemilerle gelen insanları, geldikleri dünyaları ve evrenin geri kalan kısmını hapsetmekte, Anarres'i içeride özgür bırakmaktadır. Fakat duvarlar ikiyüzlüdür. Bir tarafıyla dışarıda bırakır öte yanıyla içeriye hapseder ve zaten dışarıda bırakmakla içeriye kapamak aynı şeydir ne de olsa. Anarres toplumunun korkuyla beslenerek içine kapanması toplumu hareketsizleştirmiştir; zira onları farklı bir hareketliliğe sürükleyecek her türlü 'yabancı', yeni düşünce, duvarın dışarısında bırakılmıştır. Anarres'li insanlar ise, bu hareketsizlik içerisinde onları tekil kılan farklılıklarını yitirmeye başlamışlardır. Ancak her cemaatte aynılaşmayan bunu istese de yapamayacak olan birileri vardır. Ve onlar ya o cemaatten aforoz edilmeyi tercih edip, yuvalarını başka bir yerde bulurlar ya da gerçek evlerini, yuvalarını bulabilmek için o cemaati dönüştürmeye çalışırlar.[78]

Mülksüzler'de Shevek, Anarres'i devindirmeye dönüştürmeye çalışan kişidir. Bilgi sevgisi, onu tekil, farklı kılan keşfetme arzusu bencillik etmemesi gerektiği söylenerek sindirilmeye çalışılsa da bu sadece, onun duvarın ardını daha da merak etmesine neden olmuştur.[79] Ve o, insanları,

78 Shevek'in kendi toplumunu dönüştürebilmek, sınırları aşabilmek adına, dışlanmayı, yalnız kalmayı göze alarak başka bir diyara gitmesi aslında bir anlamda, Spinoza'nın yahudi cemaatinden aforoz edilmesini anımsatır. Bu anlamda Shevek ile Spinoza arasında gözardı edilemeyecek bir benzerlik bulunmaktadır.

79 *Mülksüzler*'in 34. sayfasında yer alan Shevek'in rüyasında, onun direnci, sınır ötesi merakı, öfkesi açıkça görülebilir:

"Devam etmesi gerekiyordu, ama edemiyordu. Duvar onu engelliyordu. Acı verici, kızgınlık dolu bir korku kapladı içini. Devam etmeliydi yoksa eve dönemeyecekti. Ama duvar oradaydı. Geçmenin yolu yoktu."

dünyaları, ülkeleri, kültürleri, bugünü dünden, bugünü yarından ayıran iletişim duvarlarını tamamen ortadan kaldırmak, birliğe, tekil düşüncelerin çokluğuna, farklılığın çeşitliliğine yani evrensel akla ulaşmak istemektedir. Ancak iletişim duvarları tüm bunları yapmasını engellemekte, merakını sınırlar içerisinde tutarak onu hareketsizleştirmektedir. Aslında Shevek'in sınır ötesi arayışı her şeyden önce kendisiyle, bedeninin etkinlik gücünü aramasıyla ilişkindir. Bu çıkmazın içerisinde kesinleşen varolma direnci onun tüm yaşantısını sarmıştır. Bir fizikçi olarak üzerinde çalıştığı eşzamanlılık teorisi, aslında tam da bunun göstergesidir. Bu teori gerçekleştirilme olanağı bulduğu zaman, herkes zihin-beden olarak istediği anda istediği yerde olabilecek, zamanlar eşitlenecektir... Böylece tüm evreni parçalara ayıran yapay sınırlar ortadan kalkacak iletişimi engelleyen duvarlar gerçekliğini yitirecektir. Shevek'in bu teoriyi tamamlayabilmesi için öncelikle Urras'a gitmesi gereklidir. Duvarların aşılabileceğini Anarres'i terk ederek ilk önce kendisi deneyimlemeli, etkinlik gücünü yeniden kazanmalıdır. Keza onun Anarres'ten gitmesi, toplumlarını içeriye kapayan ve onları gittikçe otoriter hale getiren duvarlara indirilen ilk darbe olacaktır.

Urras, Shevek için yeni bir karşılaşma alanıdır. Anarres'te onlara öğretilenler dışında, burada olan, olmayan her şeyi kendisi deneyimlemeyi tercih ederek, aslında yeni bir süreç başlatmıştır. Urras, Mülksüzler'in bütününe yansıyan benzer bir zıtlık üzerine kurulmuştur. Bir tarafı karanlık, diğer yanı ise aydınlıktır. Shevek aydınlık tarafta, Anarres'te olmayan değişik türde hayvanlar, bitkiler görme imkanına sahip olmuştur. Ve ayrıca davet edildiği üniversitede herkes özgürce düşündüğünü söyleyebiliyor, sınırsızca bilgiye erişebiliyordur, insanlar rahat ve mutludurlar. Ancak Urras'ın karanlık tarafı ne kadar saklanmaya çalışılırsa çalışılsın, eğer bir karanlık varsa ve o gerçekse hiçbir zaman tamamen saklanamaz, sindirilemez. Gölge, bir konuşmada kadınları aşağılayan insanda, gazete manşetlerindeki çatışma haberlerinde, ırkçı söylemlerde yansıma alanı bulur. İşte bu nedenle Shevek'in Urras'a, onun aydınlık tarafına duyduğu hayranlık hissi uzun sürmemiş, perdenin arkasında gizli tutulmaya çalışılan karanlığı farketmiştir. Karanlık kendisini, yoksulluk, açlık sınırında yaşayan insanlar, düzenden farklı düşündüğü için sindirilmeye çalışılanlar olarak gösterir. Ve Urras acımasızdır, aydınlığını kirleten gölgelere tahammülü yoktur. Kendi varlığını korumak, onların yok olmasını gerektiriyorsa, bunu da yapmaya hazırdır. Urras'ın aydınlığında, zenginlik içerisinde yaşayan insanlar, kendilerini rahatsız eden bir şey olmadığı sürece her şeye kayıtsızdırlar ve hatta yoksulların varlığı, onların sefaleti rahatsız edicidir, ne de olsa 'çalışan hakettiğini alır', hem bazıları doğuştan şanslıdır. Diğer tarafta ise her şey bu kadar dingin değildir. İnsanların ellerinde ne kadar az şey varsa varolma gereksinimleri de o kadar kesinleşir. Tüm bu adaletsizlikler onları, kayıtsız kalarak kendilerini görünmez kılmaya çalışan sisteme karşı koyarak, görünür olmaya, varoluşlarını korumaya sürüklemiştir.

Shevek, Urras'ın bu görünmeyen, saklanan, karanlık yüzünde Anarres fikrinin, hayalinin doğuş nedenini bulmuştur ve eşzamanlılık teorisini gerçeğe dönüştürüp Urras'ın başka medeniyetleri de 'görünmez' kılmaya çalışmasına yardım eden 'satın alınmış' bir fizikçi olmaktansa, bu karanlık yüzde, gerçekten kendisini yakın hissettiği bu insanların yanında yer almayı tercih eder. Shevek, yıllar önce göçmenlerin terk ettiği geçmiş, Urras ile kurulan geleceği, Anarres'i, orada olarak, zihin ve bedeniyle eylemin göbeğinde varolarak, zamanı eşitleyerek, bir bütün haline getirmiştir ve bir eylem ancak geçmişin ve geleceğin manzarasında gerçekleştirildiği zaman insan eylemi olur. Geçmiş ve geleceğin sürekliliğini öneren, zamanı bir bütün haline getiren bağlılık, insan gücünün köküdür.[80] Shevek, Urras'ta görünmez kılınmaya çalışılan bu insanların arasında, onların isyanında yer almıştır. Ve eylemde şunları söylemiştir: "Devrimi satın alamazsınız, devrimi yapamazsınız, devrim olabi-

---

Rüyanın devamı daha da ilginç bir şekilde devam edecektir. O duvarı aşmaya çalışırken ailesi ona, duvarın kenarında toprakta duran bir taşı gösterecektir. Taşın üzerinde bir sayı vardır. Önce 5 olduğunu sanır sonra 1 olduğunu anlar. Bu sayı, ana sayıdır. Hem birlik hem çokluk ve bu taş, temel taşıdır.

80 Guin, *Mülksüzler*, 285.

lirsiniz ancak."[81] Devrim, devinen, değişen şey satın alınacak bir şey değildir. Bir kuram, ideoloji doğrultusunda 'yapılacak' bir şey de değildir. O birlikte, tekiller olarak karşılaşmayı, sınırsızca konuşmayı, çokluğu, farklılığı, zihin ve beden olarak orada olmayı, gerçekleştirilmiş eylemi ifade eder ve Shevek'in hikaye boyunca aradığı da budur, temel taş, tekil düşünceleri soyutlamayan bütünlük... Anarres'te anlatılanlarla yetinmeyip, Urras'a gittikten, iletişim duvarına ilk darbeyi indirdikten sonra ne Anarres eski Anarres olacaktır ne de Shevek ile yüzleşen Urras eski Urras. Onları birbirinden ayıran, iletişim kurmalarını engelleyen duvarların yok olması için de eşzamanlılık teorisini Urras'lılara değil tüm evrene bırakmıştır. Ancak bu, Shevek'in bir kahraman olarak evreni kurtarması demek değildir. Aksine Shevek, hikayedeki kahramanlık kiplerine en kapalı, en kırılgan karakterdir. Hem zaten, bu kahramanlık kipini, Urras'ta savaş planları yaparak silahlarını hazırlayan, Anarres'te ise ahlakçılıkla ve gelenekselcilikle farklılıkları yargılamaya çalışan insanlar gururla taşıyacaklardır. Ve Shevek bu hikayenin, kendisini, varoluşunu, bütünlüğü arayan bir tekili olarak kalacaktır ve bir kişinin kendi varoluşunu araması hiçbir zaman sadece onunla ilgili olmaz; çünkü insan dışsal nedenlerden etkilenir ve sürekli etkileşim halindedir. Böylece bir kişinin kendisini araması, aslında diğerlerini araması, anlamlandırmaya çalışmasıdır. Shevek'in tek farkı, toplumunda bunu yapmayan, kendisini -diğerlerini- keşfetmekten korkan insanlardan daha cesur olmasındadır. Shevek gerçek yuvasını, onu tüm evrenden ayıran, içine kapatan duvarlarda yarıklar açabildikten sonra keşfedebilecektir. Onun Urras'a yolculuğu geri dönme; ama farklı bir Anarres'e geri dönmekten ibarettir ve Shevek bu yolculuğu Anarres'e onunla birlikte gelmek isteyen, toplumlarına ilgi duyan bir Urras'lı ile sonlandıracaktır. Böylece, Shevek'in Urras'a gidişi ile duvara indirilen ilk darbe, bir Urras'lının Anarres'e ayak basmasıyla tamamen yıkılacaktır. Öyleyse çalışmamı, duvarın ötesini arayarak sonlandırmak sanırım yerinde olacaktır.

DUVARIN ÖTESİ

Modern ulus devlet, insanları, dünyaları, ülkeleri, kültürleri, zamanı, sınırlarla parçalara ayırıp, modernitenin armağanı olan soyut haklar göndermesiyle insan özerkliğinin etrafına duvarlar örmüştür ve her ulusun ördüğü bu iletişimsizlik duvarları, kendilerini içeri kapatırken diğerlerini dışarıda bırakır. Bazı ülkelerse, birlik kurarak duvarların sınırlarını biraz daha genişletirler ve kendi birliklerine dâhil olanlara ayrıcalık tanıyıp, dünyanın geri kalanını dışarıda bırakırlar, duvar oradadır...

Tekillerin tümünün görünmez olduğu modernite içerisinde, bazı insanlar, coğrafyalar daha da görünmezdir. Dünyanın merkezileşmesinin getirisi olan, her türlü aracın belli bölgeleri görünür kıldığı böyle bir süreçte, iletişim kurmamızı sağlayan araçlar da merkezileşmiştir. Gezegende olan her şey, bu iktidar merkezlerinde tercüme edilir ve bu tercüme süzgecinden geçirilerek bizlere yansır. Bu ikiyüzlülük içerisinde, iletişim araçları sadece yeni bir iletişimsizlik duvarı inşa ederler. O halde, merkezileşmeyle birlikte, modernitenin yarattığı duvarlara ek olarak yeni bir duvar inşa edilmiştir. Bu durum, merkezin dışında kalan insanların varoluşlarının yadsınması, daha da görünmez kılınmaya çalışılmasından başka bir şey değildir. Duvarlar, vahşi bir kayıtsızlık yaratırlar; fakat her şeye rağmen ulusların kayıtsız kalamadığı bazı şeyler vardır. Para ve mal dolaşımı... Modern devletin küreselleşmesinde, sınırlar sadece bunlar için tamamen ortadan kalkmıştır. Bunun yanında tekillerin zihin ve bedenleri üzerindeki sınırlılık varlığını aynı şekilde korumaktadır.

Duvarlar ne kadar büyürse büyüsün, sizi içeri kapatarak, diğerlerini dışarıda bırakarak görünmez kılmaya çalışsın, insanlığın varolma gereksinimi de o kadar kesinleşecek, duvarları aşmadaki yaratıcılığı, gayreti de o kadar artacaktır. Keza, özsakınım çabası, arzulamak insanın özüdür. Dünya sevgisi de aslında bu yaratıcı eyleme gücünden ibarettir, sınırların içerisindeki insanları garip bir

81 A.g.e., 256.

üretkenliğe, yaratıcılığa iter ve bize iletişim kurmamızı güçleştiren, engelleyen farklı dillere, kültürlere, kimliklere rağmen hiçbir sınırla engellenemeyecek olan ortak bir alanın olduğunu gösterir. Bu ortaklık, insanın yaşamla, diğerleriyle kurduğu en eski, en derin, en dolaysız bağıdır. Ve karşımıza, Mülksüzler'i okurken, Pink Floyd'un The Wall'unu dinlerken, tiyatro yönetmeni ve eğitimcisi Jerzy Grotowski'nin fiziksel eylemleri kavrayışını incelerken çıkar[82] Bizi iletişimsizliğe iten, mahkum eden ve kalabalıklara ulaşmamızı zorlaştıran ya da imkansız kılan kalenin duvarlarında yarıklar açmanın hayalgücüyle ya da oyunla her zaman mümkün olduğunu gösterir.[83] Gidilecek başka bir özgürlük krallığı yoktur. Bizi çevreleyen dünyayı parçalayan sınırlarda yarıklar açabilmek, eyleme gücümüzden hiçbir zaman vazgeçmemekle mümkündür ve güç, gerçekleştirilmiş eylemden ibarettir. Gerçek sosyal birliktelik de burada başlayacaktır; tekillerin değil, sınırların görünmez olmaya başladığı, zihin- beden birliği içerisinde her türlü karşılaşmayı yaşayabildiğimiz, bizi tekil yapan, farklı yapan özümüzle, çoklukla, birliğe, evrensel akla ulaşabildiğimiz ölçüde...

Mülksüzler ve Spinoza arasındaki güçlü bağlantı da tam olarak burada doğmaktadır. Bizi ihtiyata, bütünselliği anlamaya götüren süreç, o bütünün parçalarıyla, diğer tekillerle olabildiğince uyumlu karşılaşmalar yaşayabilme ihtimalimizde mümkün olacaktır. Bu karşılaşma da zihin beden birliği içerisinde orada bulunarak gerçekleşecektir. O halde sınırlar aslında uyumlu karşılaşmalar yaşayabilme imkanının da engellenmesi anlamına gelmektedir. Mülksüzler'de Shevek, tüm hikaye boyunca bu sınırların ötesindeki birliği arar. Onun aradığı bir olma hali, içerisinde tekilliğin, farklılığın sindirildiği, kaybolduğu bir bütünsellik değildir. Zaten tekil aklın soyutlandığı bir bütünsellikte Shevek'in aradığı evrensel akıl gerçekleşmez; çünkü akıl, gücünü, farklılıktan, farklı olanların devininiminden alır. Le Guin'in de dediği gibi, "Bir çember oluşturabiliriz; ama bir çember olamayız. Çember, gerçek toplum, tekil vücutlardan ve tekil ruhlardan oluşur. Aksi halde tam anlamıyla oluşamaz." Ve tüm bu çeşitliliğe rağmen aklı bütün, bir kılan şey ise, tekil ruhlar arasındaki bu devinim halidir.

Öyleyse zorunluluklarla kuşatıldığımızı, birer kahraman olmadığımızı, bu dünyada kahramanların da olmadığını bilerek, zihin-beden birliğimizin bizi özgürleşmenin faili olarak, eylemin ortasına taşımasına izin verdiğimiz sürece, hayalgücümüzle, yaratıcılıkla duvarlarda yarıklar açabilmek mümkün olacaktır. Bu bize bir düşten, ütopyadan bahsetmediğimizi gösterir. O halde bizi sınırlara kapatmaya çalışan sisteme karşı, yaratıcı eylemle ona oyunlar oynamak, her şeye rağmen çok keyifli ve 'deneyimlemeye' değer bir süreçtir.

Söz ve eylem hiç karşılaşmamışlardı.
Söz evet dediğinde eylem hayır yapıyordu.
Söz hayır dediğinde, eylem eveti yapıyordu.
Söz şöyle böyle dediğinde, eylem böyle şöyle yapıyordu.
Bir gün söz ve eylem sokakta karşılaştılar.
Tanışmadıkları için birbirlerini tanımadılar.
Birbirlerini tanımadıkları için selamlaşmadılar.

Eduardo Galeano

---

82 "İnsanlar bedenin şu ya da bu eyleminin onun üzerinde gücü olan zihinden kaynaklandığını söylerken ne dediklerini bilmezler"(Spinoza, *Törebilim (Ethica)*.E.III, Ö.2) Grotowski'nin fiziksel eylemler üzerine çalışması ile Spinoza'nın zihin-beden birliği arasında oldukça güçlü bir bağ olduğunu düşünüyorum. Grotowski'de zihin, fiziksel eylem oluşturulurken tek buyurgan değildir. Zihin, bedenin kendi düşünme biçimini keşfetmesi için edilginleştikçe beden, kendi etkinlik alanını yaratacaktır ve böyle olduğu sürece, beden eyleme zihin tarafından belirlenmedikçe, deneyim bize hiçbir zaman bedenin neyi yapıp neyi yapamayacağını göstermez; çünkü "bedenin neler yapabileceği şimdiye dek hiç kimse tarafından belirlenmiş değildir."(———, *Törebilim (Ethica)*.E.III, Ö.2)

83 Galeano, *Biz Hayır Diyoruz*, 38.

Kaynaklar

Akal, Cemal Bali. *Varolma Direnci ve Özerklik*. Ankara: Dost Yayınları, 2004.
Armaner, Türker. *Tahta Saplı Bıçak*. İstanbul Metis Yayınları, 2007.
Balibar, Etienne. *Spinoza ve Siyaset* (Spinoza Et La Politique). İstanbul: Otonom Yayınları, 2004.
Ernst Bloch, Theodor Adorno "Bir Şeyler Eksik." *Defter 42* (2001).
Galeano, Eduardo. *Biz Hayır Diyoruz*. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
Guin, Ursula K. Le. *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar 'Çuval Kuramı Ve Kurgu'*. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
———. *Yerdeniz Büyücüsü*. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
Guin, Ursula K. Le. *Kadınlar Rüyalar Ejderhalar 'Bilimkurgu Ve Bayan Brown'*. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
———. *Mülksüzler*. Çeviren Levent Mollamustafaoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
Negri, Antonio. *Yaban Kuraldışılık*. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.
Sonay, Bülent. "Sonsöz." İçinde Guin, Ursula K. Le. *Mülksüzler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
Spinoza, Benedictus. *Politik İnceleme*. Ankara: Dost Yayınları, 2007.
———. Spinoza-Blyenbergh *Kötülük Mektupları*. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008.
———. *Teolojik Politik İnceleme*. Ankara: Dost Yayınları, 2008.
———. *Törebilim* (Ethica). İstanbul: İdea Yayınları, 1996.
Tatlan, Diego. *Dünya Sevgisi*. Ankara: Dost Yayınları, 2009.

Spinoza.
Georg Wienbrack, 1913

Feuerbach'a Etkileri Bağlamında Spinoza ve Panteizm

Tamer Yıldırım

Ludwig Feuerbach'ın hayatına baktığımız zaman onu etkileyen en önemli düşünürlerden birinin Benedict Spinoza (1632–1677) olduğunu görürüz. Bundan dolayı Spinoza'nın Feuerbach düşüncesindeki etkileri ve yerini öğrenmek için konuyu Alman düşüncesi bağlamında biraz daha açmamız gerekir. Zaten genel olarak Spinoza sadece Feuerbach'ın değil Alman Aydınlanmasının ve özellikle 18. yüzyıl ve sonrasındaki felsefi tartışmaların merkezinde yer alan bir düşünürdür. Hatta Spinoza 17. ve 18. yüzyılda metafiziksel materyalizmin üzerinde güçlü bir etki meydana getirmiş ve dinsel özgür düşüncesi ateizmin gelişimini kolaylaştırmıştır. Sürece baktığımızda tarihte Aydınlamaya ve rasyonelleşmeye doğru ilerlemenin sonunda Tanrı'ya karşı kararlı bir isyana yol açtığı, bu gelişmenin bireyin kaçınamayacağı bir içsel zorunluluk sayesinde meydana geldiği görülmektedir.

Spinoza'nın Almanya'da özgün bir düşünür olarak tanınmasında Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) ve Johann Wolfgang von Goethe'nin (1749–1832) payı büyüktür ve Spinozacılığın yükselmesi, Heinrich Heine'in (1797–1856) belirttiği gibi, adeta panteizmi Almanya'nın gayrı resmi dini haline getirmiştir. Fakat buna karşın sonraki Avrupa düşüncesinde sıkça işaret edilen Spinoza'nın din eleştirisinin önemli etkisi sadece nadiren derinlemesine incelenmiştir. Bu etki şüphesiz 18. Yüzyılda oldukça büyüktür fakat bu -açıkça Feuerbach'ın durumunda göreceğimiz gibi- 19. Yüzyılda da yaşamaya devam etmiştir. Hatta Feuerbach'ın Spinoza'ya önem vermesinden dolayı Almanya'da Spinoza'ya o dönemde önem verildiği belirtilmiştir. Bu konuda Georgi Valentinoviç Plehanov (1856–1918) ısrarla Alman düşüncesinin Spinoza'ya Feuerbach'la döndüğünü ve onun sayesinde modern serbest düşünürlerin ve materyalistlerin 'Musa'sını bulduğunu, Marx ve Engels'in felsefenin Feuerbachçıları ve Feuerbach demenin Spinoza demek olduğunu ifade etmiştir.

Tarihsel olarak Feuerbach'la Spinoza'nın etkileşimine baktığımızda şunu görürüz: Feuerbach Berlin'de Hegel'in tesiri altındayken Spinoza'yı hocasının bakış açısından hareketle öğrenmişti. Fakat Feuerbach hocasından daha farklı bir şekilde Spinoza'yı değerlendirmekteydi. Daha

sonrasında Feuerbach'ın Spinoza'ya bağlanması bir anlamda Hegel'den ayrılması demekti. Fakat bu tam bir ayrılma değildi zira Hegel'in en fazla etkilendiği hatta en gerçek filozof olarak nitelendirdiği kişi Spinozaydı. Bunu bilen Feuerbach hocası Hegel için şöyle demişti: "Hegel önce Fichte'yi, sonra Platon ile Spinoza'yı, son olarak da Jacob Böhme'yi benimsemiştir."[1] Yani, Feuerbach için dolaylı da olsa bütün yollar Spinoza'ya çıkıyordu.

Bazı yönlerden bakıldığında katı bir içkinlik filozofu olan Feuerbach, Hegel eleştirisine girişir girişmez, kendine özgü bir materyalizmi Spinoza'yı örnek alarak tanımlayacaktır. Şöyle ki, materyalizme giden yolda, Spinozacı–panteistik bir ruhla, Hegel'in tarih felsefesinin içeriği ve metodunu takip ederek, modern felsefe tarihiyle ilgilenmeye başlayan Feuerbach, bununla aynı zamanda, akıl ile imanın, felsefe ile teolojinin, Aydınlanma ile Hıristiyanlığın uzlaştırılamaz, bilakis gerçekte bunların birbirlerine derin bir şekilde zıt olduklarını açık bir şekilde anlamasını sağladı. 1833'te modern felsefe tarihi üzerine yazdığı üç ciltlik eserinin ilkini yayınladı; *Geschihte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza (The History of Modern Philosophy, from Bacon von Verulam to Benedict Spinoza)*. Bu dönemde Feuerbach'ın felsefesi Spinoza'ya büyük ölçüde yaklaşmıştı. Yani idealizmden kopuşun yavaş yavaş kendini belli ettiği bu dönemde Feuerbach, Spinoza'nın felsefesinden büyük bir sempatiyle bahsediyordu. 1843'te, Geleceğin Felsefesi'nde, panteizmin teolojik bir materyalizm olduğunu, yani teolojinin bir inkârı, ama teolojik görüş noktasını muhafaza eden bir inkârı olduğunu belirtiyordu.[2] Ona göre, Spinoza'nın tutarsızlığı materyalizmin teoloji ile bu karıştırılmasındandı. Fakat bu tutarsızlık Spinoza'yı modern devrin materyalist kavramları için hiç olmazsa kendi zamanına göre, doğru ifade tarzını bulmaktan alıkoymadı. Bunun için Feuerbach, Spinoza'ya modern serbest düşünürlerin ve materyalistlerin Musa'sı adını verdi[3] ve modern felsefenin kurucusu olarak değerlendirdi.

Feuerbach gerçek bir içkinlik felsefesinin insanlığı yeni bir bütünselliğe kavuşturacağını, o zaman antropolojinin de teoloji ve metafiziğin yerini alacağını belirtir. Ancak Spinozayla karşılaştırıldığında, Feuerbach'ın materyalizmi tinseldir. İnsan, Spinoza düşüncesinde olduğu gibi cevherin içindeki sayısız varlıktan herhangi biri değildir, onun ayrıcalıklı bir konumu vardır. Böylece Feuerbach'ta Spinozacılık Kant tipi bir idealizmle kaynaştırılacak ve Hegel'in de yapmaya çalıştığı gibi, bir içkinlik felsefesi içinde yine de öznenin özgül konumu korunmaya çalışılacaktır.[4] Aslında Feuerbach'ın Spinozacılığı bir başka tartışmanın içinde yeni bir görünüm alarak önem kazanacaktır: Plehanov, Feuerbach'ın Spinoza panteizmini "teolojik bir materyalizm" olarak sunmasından yola çıkarak aslında doğru olan bu düşüncenin içinden kusurlu teolojik yönün çıkarılmasında ortada yalnızca gerçek materyalist özün kalacağını bildirir. Feuerbach'ın nazarında Spinozacılığın başlıca kusuru, tabiatın duyulabilir anti-teolojik mahiyetinin, soyut, metafizik bir varlık manzarası almasıdır. Spinoza, tabiat ve Tanrı düalizmini kaldırmıştır; çünkü o tabiat fenomenlerini Tanrının fiilleri olarak görür. Fakat tabiat fenomenleri onun gözünde Tanrının fiilleri olduğu içindir ki, Tanrı, Spinoza'da adeta tabiattan ayrı ve tabiatın kendisine dayandığı bir varlık olarak kalmaktadır. Feuerbach'a göre "Teolojik geleneklerden kesin olarak kurtulmuş bir felsefe, Spinoza'nın esasında doğru olan felsefesinin bu büyük kusurunu bertaraf etmelidir. Bundan dolayı Feuerbach deus siva natura (Tanrı ya da tabiat) değil aut deus aut natura (ya Tanrı ya tabiat). İşte hakikat budur"[5] demişti. Yani Spinoza Tanrı ya da tabiat şeklindeki görüşüyle Tanrı ile tabiat arasında bir ayrım yapmamıştır. Her iki şeyde bölüneme-

1 Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*, çev. Oğuz Özügül, 2. baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2006), 75.

2 A.g.e., 96.

3 A.g.e., 98.

4 Yimmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 74-77.

5 Feuerbach, *Toplu Eserleri*, II, s. 350'den aktaran A.g.e.

yen bir cevheri ifade eder. İki farklı şekilde isimlendirilmesi bunların mahiyetini değiştirmez. Fakat Feuerbach, Spinoza'nın bu görüşünü Tanrı'nın maddi olduğu ya da Spinoza'nın nitelendirmesiyle 'genleşmiş bir cevher' olduğu şeklinde değerlendirir.

Bu eleştirilerin bir tarafa bırakırsak Feuerbach'ın düşüncesinde Spinoza'nın etkisinin özellikle din,[6] Yahudilik,[7] panteizm, vahiy gibi temel noktalarda olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yani Feuerbach bir anlamda, Spinoza'nın disiplinini açıkça kabul etmişti. Dolayısıyla bu ilişkiyi hesaba katmaksızın Feuerbach'ın genelde din kavramını, özelde ise Yahudilik hakkındaki düşüncelerini anlamamız mümkün olmaz. Belirttiğimiz gibi yazmış olduğu üç ciltlik felsefe tarihi kitabının birinci cildinin büyük bir kısmını Spinoza'ya ayırmıştı: *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza.* Bu eser Spinoza hakkında çalışma yapacak olanların başvurduğu ve Spinoza'nın farklı olarak yorumlanması ya da daha doğru ifadesiyle çifte anlama sahip olacak şekilde ele alınması açısından önemlidir. Zira Feuerbach tarafından Spinoza'nın düşüncesi, bir yandan mutlak materyalizm yani Hegelciliğin tersine çevrilişi olarak kavranmış, diğer yandan da tersine çevriliş biçimini Spinoza'ya has naturalizmi "Tanrının olumsuzlanmasından doğrulanmasına" geçişi tamamlayan bir yüceltme olarak okunmuştur.[8] Bundan da önce yayınladığı ilk kitabı kişisel ölümsüzlüğe bir saldırıyı ve Spinozacı doğada tekrar içerilme düşüncesinin bir taraftarlığını içeren *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Thoughts on Death and Immortality, 1830),*[9] adlı eseridir. Spinoza'nın insanın nefsini koruma içgüdüsüyle uyandırılan bir illüzyonun üretimi olarak din görüşü Feuerbach'ın Lectures on the Essence of Religion'da açıkça belirttiği gibi, onun din eleştirisinin temelleri olarak hizmet etmiştir. Bu konferansların ilkinde Leibniz'in teolojik tutumunun eleştirisini yapmıştır. Leibniz eleştiri noktasının Spinozacı diyebileceğimiz bir bakış açısıyla yapıldığını veya soyut olarak felsefi olduğunu belirtir. Feuerbach'ın, üç ciltlik felsefe tarihinin ikinci cildini oluşturan *Geschichte der neueren Philosophie: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (The History of Contemporary Philosophy, its Description, Development and Critique of Leibniz Philo-*

---

6 Feuerbach bu konuda *Hıristiyanlığın Özü* adlı eserinde şunları belirtir: "Ben, Tanrı'nın sayısız sözünü hayal edebiliyorum, çünkü hepsi Tanrı'nın soyutluk fikrinde birleşiyor olmalılar, çünkü her sözün onları kutsal yapan bir ortak noktası olmalı. Spinoza da bu konuda benimle aynı fikirde. O da *kutsal varlığın* sonsuz sayıda niteliği olduğunu söyler, ama düşünce ve yayılma dışında hiçbirini isimlendirmez. Neden? Çünkü ilgilenmeye değmeyecek bir konudur; çünkü onların hepsi de önemsiz ve gereksizdir; çünkü bu sayısız söze rağmen, ben düşünce ve yayılma ile ilgili aynı şeyleri söylemeye devam edeceğim. Düşünce neden bir varlığın niteliği olsun? Çünkü Spinoza'ya göre, kendi içinde anlaşılmıştır, çünkü bölünemeyen bir şeydir, yani mükemmeldir ve sonsuzdur. Neden yayılma ya da madde? Çünkü bunlar, kendileriyle bağlantılı olarak aynı şeyden bahsederler. Yani, bir varlığın sonsuz miktarda sözü olabilir, çünkü bu onların belirsizliği ya da ayrımı değil, onların ayrımsızlığı, aynılığıdır; bu da onları maddenin bir niteliği yapar. Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Devrim Bulut (Ankara: Öteki Yayınları, 2004), 49-50.

7 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (London: Routledge&Kegan Paul, 1978), 104. Genelde dinin ve özelde de Yahudiliğin özünü anlamaya çalışan Feuerbach'ın temel kavramsal çatıyı edinmede bizzat kendisinin kabul ettiği gibi Spinoza'nın yardımıyladır. Fakat bütün dinlerin egoizm olarak Yahudiliği içerdiği Spinoza'da bulunmaz bu Feuerbach'ın yazılarındadır ve Feuerbach bunu dinlerin ortaya çıkmasının en önemli güçlerinden biri olduğunu açıklar. Allan Arkush, "Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx," *Modern Judaism* C. 11 No: 2 (1991): 221. Fakat yine de Spinoza'ya başvurmadan veya referans almadan Feuerbach'ın 'egoizm' üzerine temellenen bir din olarak Yahudilik kavramını açıklamaya teşebbüs etmek az veya çok geçici veyahut belirsiz olacaktır. Arkush, "Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx," 212.

8 Feuerbach, *Sammtliche Werke*, ed. W. Bolin ve F. Jodl, Stuttgart, 1959, 3 cilt, 384'ten aktaran A.g.e., 48-49. Spinoza genellikle Tanrı, ahlak ve bilinç hakkında yazdığı yazılarda bu üç kavrama yönelttiği eleştiriler ateizm, ahlaka karşı olma, maddecilik olarak yorumlanarak karşı çıkılmıştır. Değerlendirme için bk. Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes Ve Spinoza* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 69. Spinoza bir ateist olmamasına rağmen dinden bir yanlışlıklar ve zorunluluklar boyutunu içeren bir yanılsama terimiyle söz etmiştir. Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes Ve Spinoza*, 89.

9 Ludwig Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, çev. James A. Massey (Berkeley: University of California Press, 1980).

sophy, 1837) Leibniz hakkındaki eserinin eleştirmenleri, onun yazmış olduğu şeylerle ilgili olarak büyük ölçüde canını sıkmıştı. Çünkü Feuerbach'a göre, onların gözden kaçırdığı olgu şuydu ki, nasıl "Theologico-Political Treatise'sinde Spinoza din ve teolojiyi ele almış ve eleştirmişse kendisi de aynı bakış açısıyla bunu gerçekleştirmişti."[10]

Spinoza gibi Feuerbach da insani varlıkları, temel olarak kendi mutluluklarıyla ilgili olarak görür. Bu onların 'egoizm' dediğinde zihinde olan şeydir. Bu terimin kullanımında Feuerbach 'kelimenin ortak duyuda egoizm' manasını kastetmez bilakis insanın kendi doğasına ve sonuç olarak aklına uygun kendini beğenmesi, kendine aşırı güvenmesi hatta insanın onsuz yaşayamayacağı bir şeyi kasteder. Çünkü Feuerbach'ın belirttiği şekliyle "yaşamak için ben sürekli olarak benim için faydalı olan şeyi kazanmam, elde etmem ve zararlı olan şeyden kaçınmam gerekir."[11] Burada ifade edilen egoizm 'yararcılığın' en geniş anlamında olsa da, Feuerbach bunu "dinin nihai görünmez yani içsel zemini"[12] olarak ele alır. Yalnız böyle de olsa, tam anlamıyla ve derinlemesine içsel değildir. Bu, Feuerbach'ın insanın 'bağlılık duygusu' olarak zikrettiği şeyin hemen altında yatan şeydir. Bu terimi dinin hem pozitif hem de negatif zeminini içine alacak şekilde kullanır. Negatif zemin korkudur ki Feuerbach, Spinoza gibi daha çok dinin kaynağıyla bağlantı kurar. Feuerbach'a göre, insani varlıklar kendilerini anlamadıkları ve aşamadıkları ve sadece çok sınırlı kontrollerinin olduğu doğal bir dünyada bulurlar, onun içinde vuku bulan pek çok şey tarafından korkunç bir şekilde korkutulurlar. Bilgisizliklerinde, onların bu korkmaları Tanrıların öfkesine mal etmeleriyle sonuçlanır ki, onlar bunu bertaraf etmeyi araştırırlar. Yani dinin ana zemini korkuya dayanır, Feuerbach'ın ifadelendirmesiyle 'bu insanın içinde hızlı hızlı çarpan dinin şimşeğidir.'[13]

Fakat Feuerbach'ın bizzat vurguladığı gibi kendisinin düşüncesi Spinoza ve diğerlerine benzemez.[14] Feuerbach "sadece negatif değil bilakis dinin pozitif zeminini de; sadece bilgisizlik ve korku değil bilakis korkuya karşıt duyguları, dinin zemini olarak sevinç, minnettarlık, sevgi ve saygı gibi pozitif duyguları da zikreder. Bu duygular Tanrıların esinlendiği korkunç açıklamalar değil bilakis insanları mutlu eden iyiliklerdir. Feuerbach da vurguyu bu pozitif faktörler üzerine yerleştirir, 'radikal olarak' onu Spinoza'nın dinin kaynağı sorununa yaklaşımını ayırt ettiği söylense de bu iddiayı kabul etmek zordur.[15] Feuerbach'ın ileri sürdüğü gibi dinin hem negatif hem de pozitif zemini sadece aynı ruh durumunun farklı görünüşleridir, yani 'bağlılık duygusudur'. Bu duygunun altında yatan 'insan egoizmidir' ki, sadece kendini koruma içgüdüsünün diğer bir terimidir. Feuerbach için Spinoza'dan daha aşağı değil, bu duygu dinin nihai kaynağıdır. Bundan dolayı aslında iki düşünür mutabıktırlar.

Feuerbach'ın gözünde Spinoza dinin doğasının araştırılmasındaki en büyük öncüydü, bu yüzden onu şöyle tanımlamıştı, "dinin ve teolojinin eleştiri ve açıklamasının birinci öğelerini sağlayan yegâne çağdaş filozof; teolojiye pozitif bir karşıtlık teklif eden ilk, din felsefesi için doğanın

10 ———, *Lectures on the Essence of Religion*, çev. R. Manheim (New York: Harper&Row, 1967), 5, 8–9.

11 A.g.e., 50.

12 A.g.e., 79.. Feuerbach bu egoizmi Ben-sen ilişkisiyle ilintili olarak görür ve bunun sonucu da dinin kökenine kadar uzanır. "Gerçek diyalektik yalnız düşünürün kendisiyle olan monoluğu değildir, bu Ben ve Sen arasındaki bir diyalogdur" Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*, 141. Bu "egoizmin hatalarının azameti üstündeki ilk taştır", fakat bu aynı zamanda "ben ve dünya arasındaki bağdır". "Ben bizzat kendinde uzlaşır, uyumlu hale gelirim, dünyayla sadece hem cinslerimin tamamıyla arkadaş olurum". "Bir insan kesinlikle yalnız varolur doğa okyanusunda onun bireyselliğinin herhangi bir anlamı olmaksızın kaybolacaktır; o ne kendisini insan olarak, ne de doğayı doğa olarak idrak edebilir". "Ego Senin bilincinden dünyanın bilincine ulaşmaktadır. Bundan dolayı insan insanın Tanrı'sıdır. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York, London: Harper&Row Publishers, 1957), 271.

13 A.g.e., 127-29.

14 "Bu felsefe kendi ilkeleri açısından ne Spinoza'nın cevheri, ne Kant ve Fichte'nin ben'i, ne Schelling'in mutlak özdeşliği, ne de Hegel'in mutlak zihni değildir". ———, *Hıristiyanlığın Özü*, 10.

15 A.g.e.

önemini açıklamada ilk".[16] Bu yüzden Feuerbach 1847'de Spinoza'yı yorumlarken şu soruyu sorar: Spinoza'nın mantık veya metafizik bakımından cevher, teoloji bakımından da Tanrı dediği şey nedir? ve bu soruya şu kesin cevabı verir: sadece tabiat. Buna karşın yine de Feuerbach, Spinoza için şöyle der; "İngiliz ve Fransız duyumculuğuna ve materyalizmine özgü olup, her türlü spekülasyonu reddeden pratik realizmi ile Spinoza'nın düşüncesi birbirine ne kadar zıt olursa olsun, yine de bu sistemlerin en derin temelinde Spinoza'nın ünlü formülünde bir metafizikçi olarak ifade etmiş olduğu madde anlayışı bulunur: "madde Tanrı'nın inkârıdır"[17] ve modern spekülatif felsefenin kurucusu Spinoza'dır.[18]

Allan Arkush, Spinoza'nın Feuerbach'a olan etkisinin büyüklüğünü belirtmek için: "Feuerbach Spinoza'dan aldığı şeye bazı şeyler ekleyerek Marx'a aktarmıştır" der. Bu ayrıca Spinoza'nın Feuerbach'tan Marx'a uzanan etkisini ifade eder.[19] Bu gib etkilerinden dolayıdır ki Feuerbach'ın ünün belirleyen The Essence of Chiristianity adlı eserini 1851'de İngilizce'ye çeviren Victoria döneminin ünlü kadın roman yazarı George Elliot (Mary Ann Evans) çeviriyi yapmadan önce tanrısallığın antropolojik yorumunun bir anlamda soyağacını çıkarma ihtiyacı duymuş ve bunun için Spinoza'nın Tractatus ve Ethics'ini okumuştur.[20]

Burada çok kısa olarak Feuerbach'ın panteizme bakış açısına değinecek olursak: Aslında Feuerbach'ın düşüncesinde Tanrı'nın mahiyeti farklı değerlendirildiğinden klasik anlamda bir Tanrı-âlem ilişkisinden bahsetmemiz mümkün değildir. Biz de burada böyle bir değerlendirmeden ziyade Feuerbach'ın eserlerinde farklı şekillerde ele alınan Panteizm düşüncesinin genel bir değerlendirmesini sunacağız. Bu konuyu ele almamızın nedeni onun düşüncelerinin temelinde bazen örtük bazen de açık bir panteizm olmasından ve bazı noktalarda bunu referans olarak almasından ve etkilendiği Spinoza ve (farklı bir bağlamda) Hegel düşüncesinde bunun temel bir öğe olmasından kaynaklanır.

Panteizm genel olarak Tanrı-âlem ikiliğini ortadan kaldıran, Tanrının her şeyi ihtiva ettiğini, hatta onun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülemeyeceğini, onların sadece ilahi varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dini ve felsefi bir doktrin şeklinde tarif edilebilir. Her ne kadar kendisinden önce panteist düşünürler var idiyse de batı düşüncesi tarihinde panteizm dendiğinde ilk akla gelen filozof Spinoza'dır. Belirttiğimiz gibi Feuerbach, Spinoza'dan çokça etkilenen düşünürlerden biridir. Tıpkı hocası Hegel gibi o da Spinoza'nın etkisinden kurtulamamıştır. Bu yüzden Feuerbach felsefe tarihi araştırmalarında panteizmle, Alman düşünce tarihinde özel bir rol oynadığı için fazlasıyla ilgilenmiştir. Tipik bir yaklaşımı vardır: panteizminin nedenlerini öncelikle düşünce tarihinde değil de, Alman ulusunun karakterinde aramaktadır (özellikle ırkdaşı Leibniz'in). Burjuva çağının felsefi tarihini irdelerken Feuerbach, Almanya'da Luther ve Phillip Schwarzerd Melanchthon'a (1497–1560) kadar gider ve şu sonuca varır: "Almanya'da dinin haklarını kazanması, halkın dindar karakterine uygun olarak, felsefeninkinden önce gerçekleşti. Fransa, İngiltere ve İtalya'da felsefe varolan dinden ayrılıp, dinin dışında, kendi başına gelişmeye başlarken, Almanya'da bir yandan varolan din ile felsefenin bilinçli ve yansımalı bir iletişimi ile öte yandan –bu iletişimden daha önce- din ile doğrudan birleşmesiyle din felsefesi adı altında ortaya çıktı. Yani dini bir gereksinimden doğdu".

16 Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, 7-8.

17 Karl Grün, *Ludwig Feuerbach in Seinem Briefwechsel*, C. 1, s. 324–325. Leipzig, 1874'den aktaran Plehanov, *Marksizmin Temel Sorunları*, 108. Engels bu durumu şöyle anlatır: "Spinoza'dan büyük Fransız materyalistlerine kadar o dönemdeki felsefe için en büyük şeref, bu felsefenin, dünyayı bizzat dünyayla açıklamak konusunda direnmiş ve bu açıklamanın ayrıntılı olarak doğrulanması işini daha sonraki doğa bilimlerine bırakmış olmasıdır". Friederich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen (Ankara: Sol Yayınları, 1970), 37.

18 Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*, 65.

19 Spinoza, Marx tarafından, tarihi materyalizmin habercisi olarak kabul edilmiştir.,

20 Magdi Wahba, *"George Eliot and Ludwig Feuerbach"* (Cairo Studies in English, 1981), 182-83.

Feuerbach felsefe tarihinde Spinoza, Leibniz veya Hegel'in panteizm düşüncesine değer verirken ve bunların görüşlerini felsefe tarihinin zorunlu aşamaları olarak görürken, mesela 1838'de Franz Xaver von Baader'in (1765–1841) son derece etkili olan ve panteizm olarak değerlendirilen görüşlerini görmezlikten gelmiştir.[21] Dolayısıyla panteizm konusunda herkesin görüşlerini alıp değer vermemiştir, seçici davranmıştır. Bunun sonucunda oluşan görüşüne göre; "Teolojik görüş açısından panteizm teolojik ateizmdir, teolojik materyalizmdir, teolojinin yadsınışıdır çünkü maddeyi, Tanrının yadsınışını Tanrısal özün yüklemlerinden ya da özniteliklerinden biri durumuna getirmektedir. Gerçek-olanın, maddi şekilde var olanın Tanrılaştırılışı -materyalizm, ampirizm, gerçekçilik, hümanizm-, teolojinin yadsınışı ise yeniçağın özüdür. Bu nedenle panteizm, yeniçağın, Tanrısal öz düzeyine, din felsefesine özgü bir ilke düzeyine çıkarılmış özünden başka bir şey değildir". Bu yüzden kısaca "Ateizm, tersine çevrilmiş panteizmdir. Panteizm, teolojinin teolojik açıdan yadsınmasıdır".[22]

Feuerbach, Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interesantesten Momenten (Pierre Bayle according to his Most Interesting Elements for the History of Philosophy and Humanity) 1838, adlı felsefe tarihiyle ilgili eserinin üçüncü ve son cildinde panteizmin filozofların Tanrı anlayışını yansıttığını fakat halkın inancını yansıtmadığını belirtmiştir: "Teolojinin Tanrısı olağanüstü özel bir Tanrı'dır, her kim bunu inkâr ederse teolojiyi de inkâr eder, onun karakteristik özünü de inkâr eder. O dünyanın bir Tanrısı, evrensel bir Tanrı değildir, bu ikinci Tanrı, kişisel değildir, erkeğin değildir, bilakis nötr cinsindir, özel adı yoktur bilakis sadece tür adı vardır –böyle bir Tanrı filozofların Tanrısıdır- ki, nefret edilen, hayali, sadece zihinde olan, panteistik Tanrı sadece düşüncede vardır- evren gibi sadece bizim için düşüncede var olur ve kalbin duygularının bir objesi değildir."[23] Özetle belirtecek olursak Feuerbach insan merkezli bir panteizm teklif etmiştir, deus sive natura değil, bilakis Aut deus aut natura. Bir anlamda da aşkınlığın kaldırılmasıyla insan varlığının ve düşüncesinin merkezini yeniden kurmuştur.[24] Bu da Feuerbach'ın mücadele ettiği teist bir Tanrı anlayışının ortadan kalkması demektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Feuerbach'ın düşüncesinin şekillenmesinde pek çok düşünürün etkisi olmuştur. Fakat bunlardan Hegel, Schleiermacher, Bayle ve Spinoza'nın ayrı bir yeri vardır. Etkilenmenin boyutları farklı olmasına rağmen Feuerbach bu düşünürlerden oldukça farklı sonuçlara ulaşmış kendi düşüncesini desteklemek için bunların görüşlerini kullanmaktan çekinmemiştir. Bu anlamda Feuerbach bunlardan hiçbirinin takipçisi değil tamamıyla kendine has bir düşüncenin savunucusudur. Spinoza'nın etkileri ve panteizm bağlamında ortaya çıkan durum da budur.

21 A.g.e.: 97.

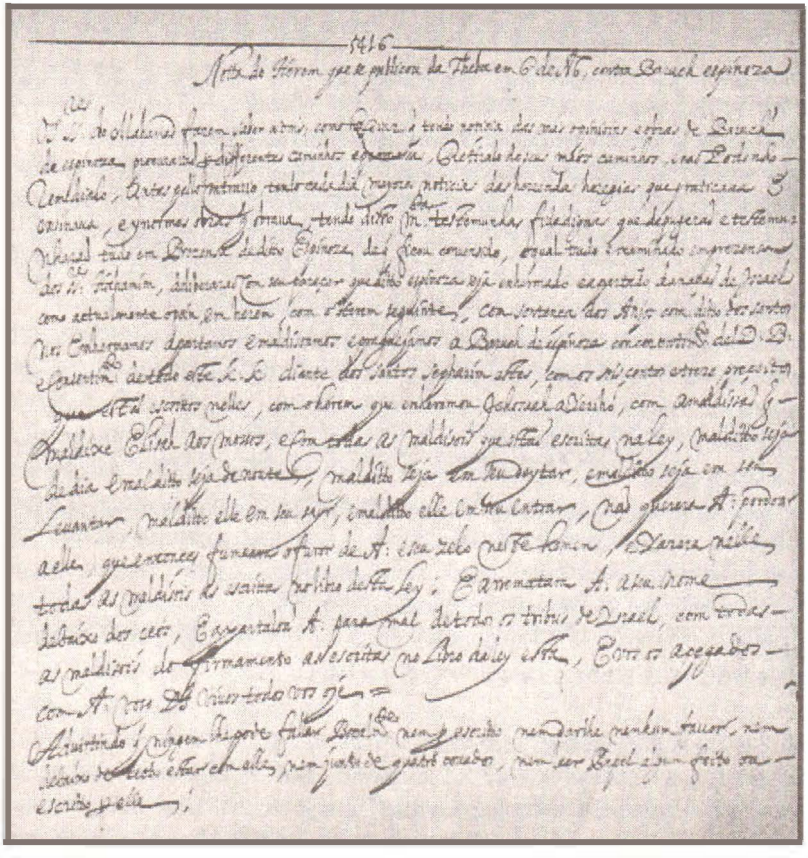
22 Spinoza, Ethic. P. I. Defin. 3 u. Propos. 10'dan aktaran A.g.e., 66.

23 *Bayle*, V, 230'den aktaran Wartofsky, *Feuerbach*, 122. Feuerbach, *Bayle* adlı eserinde daha sonraki din eleştirisinin belli başlı tezlerini geçici olarak ileri sürer: dini inancın ve onun teolojik formülasyonunun bir araştırmasını Tanrısal doğanın bir araştırması olarak değil, insani doğanın bir araştırması olarak ileri sürer. Fichte'nin "Bana insanın Tanrısını verin ve ben size insanın türünün o olduğunu söyleyeceğim" sözü Feuerbach tarafından belki de Fichte'nin kastettiğinden daha gerçeğe uygun olarak, literal olarak ve daha derinlemesine ele alınmıştır." Değerlendirme için bk. ———, *Feuerbach*, 122-23.

24 Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, 77.

Kaynaklar

Arkush, Allan. "Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx." Modern Judaism C. 11 No: 2 (May 1991).
Beiser, Frederick C. The Fate of Reason, (German Philosophy from Kant to Fichte). Cambridge: Harvard University Press, 1993.
———. German İdealism (the Struggle against Subjectivism (1781-1801). Cambridge: Harvard University Press, 2002.
Bumin, Tülin. Tartışılan Modernlik: Descartes Ve Spinoza. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
Carlebach, Julius. Karl Marx and the Radical Critique of Judaism. London: Routledge&Kegan Paul, 1978.
Engels, Friederich. Doğanın Diyalektiği. Çeviren Arif Gelen. Ankara: Sol Yayınları, 1970.
Feuerbach, Ludwig. The Essence of Christianity. New York, London: Harper&Row Publishers, 1957.
———. Geleceğin Felsefesi: Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler. Çeviren Oğuz Özügül. 2. baskı İstanbul: Say Yayınları, 2006.
———. Hıristiyanlığın Özü. Çeviren Devrim Bulut. Ankara: Öteki Yayınları, 2004.
———. Lectures on the Essence of Religion. Çeviren R. Manheim. New York: Harper&Row, 1967.
———. Thoughts on Death and Immortality. Çeviren James A. Massey. Berkeley: University of California Press, 1980.
Goldmann, Lucien. Aydınlanma Felsefesi. Çeviren Emre Arslan. Ankara: Doruk Yayınları, 1999.
Negri, Antonio. Yaban Kuraldışılık (Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü). Çeviren Eylem Canaslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.
Plehanov, Georgi. Marksizmin Temel Sorunları. Çeviren E. Buri S. Hilav. 2. baskı İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
Schröter, Gisela. "Ludwig Feuerbach'ın Düşüncesinde Tarih." Felsefe Dergisi 3 (1988).
Wahba, Magdı. "George Eliot and Ludwig Feuerbach": Cairo Studies in English, 1981.
Wartofsky, Max. Feuerbach. New York: Cambridge University Press, 1982.
Yovel, Yirmiyahu. Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence. Princeton: Princeton University Press, 1989.



Spinoza'ya karşı alınan aforoz kararı.
Amsterdam 27 Temmuz 1656

Spinoza'da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi

Emin Çelebi

GİRİŞ

Spinoza varlığın bütünüyle bilinebileceği kanısındadır. Var olan her şeyi "doğal şeyler" olarak niteleyen filozofa göre, şeyler varlığa gelişlerini ve var oluşlarının kendi özlerinden almazlar. Çünkü şeylerin doğal olarak varlığa gelmesini sağlayan öz, şeyler var olmaya başlamadan önce de var olmalıdır. Ayrıca şeyler varlığa geldikten sonra da onların var olmalarını sürdüren yeti de başlangıçtaki ile aynı türden olmak zorundadır. Bu durumda Spinoza'ya göre şeylerin varlığa gelişi, eylemde bulunuşu ve varlığını sürdürüşünün ana etkeni Tanrı'nın ebedi gücünden başkası olamaz ve bu güç yaratılmış değildir. Aksi takdirde bu durumda bu gücün kendisini koruması olanaklı olmaz ve varlığa gelişini sağlayan başka bir güce, varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyması gerekirdi.[1] Böylelikle töz, öz ve Tanrı'yı ontolojik olarak eş değer veya özdeş kabul eden Spinoza, öte yandan doğal varlıkların Tanrı sayesinde var olması, varlık evreninde ancak tek tözün olabilirliği savından hareketle doğal varlık ile Tanrı'yı özdeş kabul eder. Spinoza'da hem var eden hem de var olanın, başka bir deyişle neden ile etkinin Tanrı veya doğa ile özdeşleştirilmesi, "natura naturans" ve "natura naturata" olarak kavramsallaştırılır. Şunu vurgulamak gerekir ki, Spinoza felsefesinde etkinin sadece nedeni açıkladığını ve nedene ait bir kısım bilgiler içerdiğini düşünmemek gerekir. Etki aynı zamanda nedenin doğasını açıklar ve onun doğası ile de ilişkilidir. Bu bakımdan doğaya ilişkin olarak söylenen her şey, Spinoza düşüncesinde aynı zamanda epistemoloji, etik ve metafizik için de geçerlenebilir bir neliğe sahiptir. Lin'in de işaret ettiği gibi, Spinoza'nın doğadan kastettiği şey sadece madde dünyası değil, aynı zamanda sınırsız bütün varlık alanıdır.[2] Bu bütün varlık alanını oluşturan şeylerin hem başlangıç hem

1 Baruch Spinoza, "Political Treatise," in *Compelete Works* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002), 683.

2 Richard Mason, *The God of Spinoza*, , First Published ed. (New York: Cambridge University Press, 1997), 179.

de süreklilik nedeni (esendi rerum) Tanrı olduğundan, aynı zamanda varlıkların özünün nedeni de Tanrı olmalıdır. Bu durumda varlığa gelen şeylerin özü varlığı kapsamaz.[3] O halde mantıksal olarak varlık tektir: Doğa ya da Tanrı.

Bu durumda monist yapıdaki söze konu olan öğretide özgürlükten söz edebilir miyiz? Spinoza felsefi olarak özgürlüğü nasıl tanımlamaktadır? Bu çalışmamızda bu iki sorunun yanıtını bulmaya çalışacağız.

TANRI VEYA GERÇEK ÖZGÜRLÜK

Spinoza her ne kadar doğal varlıkları orijin olarak Tanrı'ya dayandırsa da bu Tanrı, doğanın dışında, aşkın, bilinemez ve doğadan soyutlanmış bir varlık değildir. Spinoza'nın ontolojisinde her şey kategorik olarak bilinebilir olduğuna göre[4] bu önermenin doğal sonucu "Tanrı'da bilinebilir" olmalıdır.

Filozofa göre doğadaki her varlık hem var olmak hem de eylemde bulunmak için sahip olduğu gücün hakkını doğadan alır. Doğadaki herhangi bir varlığın sayesinde var olduğu ve eylemde bulunduğu güç ise Tanrı'nın gücüdür. Spinoza'nın "doğal hak" olarak isimlendirdiği bu durum, her şeyin kendisine uygun olduğu doğanın yasaları ya da kuralları, başka bir deyişle doğanın gücü. Filozofun özgürlük anlayışı, mevcut bu ontolojik düzen üzerinde temellendirilir. Ona göre gerçek özgürlük (true freedom) ilk neden olmaktır. Bu da Tanrı'ya özgüdür. Böyle bir çıkarımın doğal sonucu, özgürlük öznesinin mutlak olduğu, başka bir şey tarafından sınırlandırılmadığı ve olumsallıktan vareste olmadığıdır. Başka bir deyişle Tanrı'nın yaptığı şeyi yapmamış olmayı tercih edebilmesi olası değildir.[5] Tanrı'nın var olanı, olduğu şekilde kurgulama zorunluluğu dışında bir olumsal alan bırakmayan Spinoza, zorunluluk ile özgürlüğü eşitler. Sırf kendi doğasının zorunluluğu (necessity) ile var olan ve sadece kendisi tarafından eylemini belirleyebilen şey özgürdür. Bu durumda zorunlu (necessary-necessarius) veya daha öte bir deyişle sınırlandırılmış (constrained-coactus) ise, var olması başkası tarafından belirlenen, özgül ve sınırlı bir şekilde başka bir şey tarafından eylemde bulunan şey olduğu için onun edimlerinde özgür olduğunu söylemek yanılgıdan başka bir şey değildir.

Spinoza'ya göre bütün doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı, gücünün yettiği yere kadardır. İnsanın da kendi doğasının yasalarına uygun olarak yaptığı her şey egemen doğa hakkı ile sınırlıdır. Ve kişi ancak kendi gücü nispetinde doğa üzerinde hak sahibi olabilir.[6] Doğal olanı tanrısal olan ile özdeşleştiren Spinoza'nın sisteminde, her doğal olanın tanrısal olması, tikel yasanın tümel yasa uyarınca eylemde bulunmasını olumsuzlamaz. Çünkü bu sınırlık da zorunlu doğa yasasının bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Böylelikle zorunluluk ile özgürlüğü özdeşleştiren Spinoza'nın monist karakterli öğretisinde zorunsuz veya özgür bir alan var mıdır? biçimindeki bir soru, mantıksal olarak söz konusu düşünce bağlamında paradoksal olmak durumundadır. Çünkü filozofa göre bir şeyin varlığı ya kendi özünden ya tanımından ya da verili bir etkin nedenden dolayı zorunlu olur. İmkansız da böyledir. Özünde ya da tanımında bir çelişik bulunan ya da onu gerektiren dışsal bir neden bulunmadığı zaman da imkansız olur. Gerçekte zorunsuz yoktur. Fakat zorunsuz dediğimiz şey, özünde çelişme olduğunu bilmediğimiz ya da kendisi hakkında hiçbir çelişmeyi içermediğini bildiğimiz bir şeyin nedenler düzenini bilmediğimizden ötürü varlığını kesin olarak olumlayamama durumudur.

Dolayısıyla epistemolojik olarak tarafımızdan kesinleştirilemeyen veya bilinemeyen şeye ilişkin kanımız bizi "zorunsuz" nitelemesine götürmektedir. Öte yandan filozofun "Geçmiş ve gele-

3 A.g.e.

4 Spinoza, "Political Treatise," 683.

5 Baruch Spinoza, "Short Treatise on God, Man, and His Well-Being," *Compelete Works* içinde, ed. Michael L. Morgan (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002), 52.

6 ———, "Poiltical Treatise," 683.

cek bakımından şeyleri zorunsuz görmekliğimiz hayal gücünden kaynaklanmaktadır."[7] düşüncesiyle nedensel ilişkileri benzerlik ilkesinden hareketle hayal gücü yoluyla temellendiren empirist Hume'a karşıt bir epistemolojik paradigmada yer aldığını söyleyebiliriz.

Şeylerin başka türlü olabilmesine de olanak tanımayan Spinozacı zorunluluk doktrini,[8] bu perspektiften Tanrı'nın özgürlüğünü Tanrı'nın yetkin doğasının bir gereği olarak açıklar. Spinoza'ya göre Tanrı'nın başka şekilde de yaratabilirdi şeklindeki bir seçenekle baş başa bırakılması bir eksikliktir.[9] Çünkü bu durum, Tanrı başka bir istence de sahip olabilirdi anlamına gelir. Bunun ise Tanrı'nın doğasına ve dolayısıyla doğal olana aykırı bir durum olduğu açıktır. Dolayısıyla Tanrı'nın zorunlu tercihleri aynı zamanda özgür tercihleri olmaktadır. Bu bakımdan Spinoza'nın varlık teorisinin, "Tanrı'nın zihninde var olan bilgi olanakları arasında tercihte bulunarak yaratma ediminde bulunduğunu öne süren Skolastik Aristotelesçi yaratma teorisi ile aynı paralelde olduğunu"[10] ileri süren görüşe katılmadığımızı belirtmek isteriz.

Spinoza'ya göre "insanın tanrısal olana doğru varsaydığı ereksel pozisyonu" da olumsal veya seçenekler arasında gerçekleştirilen bir yönelim olarak görmemek gerekir. Filozof, Tanrı'nın teleolojik arzuları, tapınma, her şeyi insan için insanı da kendisi için yarattığı gibi, insanın da bir amaca dönük çabalamaları, hep faydalı olan şeylere göre hareket etmeleri neticesinde kendi ruhlarını bütün ruhların ölçüsü yapmalarını doğru bulmaz. Çünkü doğa, belli gayeler doğrultusunda hareket etmemektedir. Bu şekildeki nedensel ve teleolojik yargılar tamamen insan zihninin kuruntusudur.[11] Evrende ereksel nedenler ve düzenin olduğunu var sayanlar, hem kendi doğalarını hem de evrenin doğasını bilmeyenlerdir. Zira şeylerin duyular aracılığı ile tasarlanıp hayal gücümüzde kolayca kavranabildiği zaman düzenli olduklarını; aksi takdirde kötü ya da karışık olduklarını söyleriz. Bütün kavramlarımız hayal gücünün kipliklerinden, başka bir deyişle hayal gücümüzün dış objelerden çeşitli şekillerde etkilenme yollarından başka bir şey değildir. Mason'un işaret ettiği gibi, Spinoza'nın ereksel nedeni kabul etmemesini insan ve insan doğasının arasını veya doğanın bir kısmı ile doğanın tamamını arasını ayırdığı şeklinde anlamamak gerekir. Ona göre "şeylerin doğasını değil, sadece şeylerin imajlarını kavrayabilenler, kendilerini, şeyler ve doğanın parçası olduklarını göz ardı ederek şeylerde düzen olduğuna inanırlar.[12]

Sonuç olarak tek, mutlak, zorunlu ve özgür bir töz olarak Tanrı veya doğanın egemen güç olarak saptanması, filozofumuza göre aynı zamanda "gerçek özgürlük"tür. Ve bu özgürlük her türlü eksikliği yadsıyan tümel bir gereklilik olarak tanımlanır.

Buna göre acaba görüngüler dünyasındaki varlıklar bağlamında Spinoza özgürlüğü nasıl tanımlamaktadır? Söz konusu tikel varlık alanının akıllı bir teki olan "insan"ın bu özgürlük doktrinindeki konumu nedir? Şimdi bu soruna göz atalım.

İNSAN DOĞASI VE ÖZGÜRLÜK

Spinoza'nın aklın doğası gereği şeylerin zorunluluğunu ve ezeli-ebedi kavrayışını Tanrı'nın doğası ile ilişkilendirdiğini unutmamak gerekir.13 Sınırlı olan ise düşünce ile değil, bizzat kendisi ile aynı doğaya sahip olan başka bir şeyle sınırlanabilen şey olduğuna göre, tek ve mutlak bir töz'den başka varlık olmadığı için görünürler evreninde var olan varlıklar ilinek olmak durumundadır. İnsanı da

7 A.g.e., 269.
8 Spinoza, "Ethics," 235.
9 ———, "Short Treatise on God, Man, and His Well-Being," 53.
10 Lin, "Teleology and Human Action in Spinoza," 317-54.
11 A.g.e., 240.
12 Mason, *The God of Spinoza*, , 124.
13 Spinoza, "Ethics," 270.

ontolojik olarak böyle kabul etmek gerekir.

Spinoza'ya göre insan zihni sonsuz olan Tanrı zihninin bir parçasıdır. Buna göre biz "insan zihni şunu kavradı" dediğimiz zaman onun sonsuz kavrayışa sahip olduğunu söylemiyoruz. Tanrı'nın insan özünü oluşturduğu kadarıyla buna sahip olduğunu söylemekteyiz ki[14] bunun da sınırlı bir bilme olduğu ortadadır. Tanrısal olandan alınan pay kadar bir yetkinlik alanı öngören Spinoza'nın insan istenci ve aklına biçtiği pay da insan-Tanrı diyalektiğinde verili olan ölçü kadardır. İnsanın ontolojik pozisyonunu bu şekilde saptayan filozof, epistemolojik olarak insanın özgürlük alanını ve yetisini aynı şekilde ortaya koymaya çalışır. Spinoza, insan zihnini Tanrı'nın doğasını kapsadığını söyler. Bu yüzden doğal fenomenlerden ahlakın öğretimine kadar bir yetkinliğe sahiptir. Onun doğası ilahi açınımın başlıca nedenidir. Bu bağlamda bütün fikirler Tanrı'dadır ve Tanrı ile ilişkili olduğu kadar doğrudurlar.[15] Mason'un işaret ettiği gibi, insanın içsel ve dışsal eylemlerinin karşılığı dahi Spinoza felsefesinde Tanrı'nın insan doğası yoluyla veya dışarıdan etkide bulunmasıyla aynı anlamdadır.

Mutlak iyiliği ve mükemmelliği sadece Tanrı bilgisine bağlayan Spinoza'ya göre hiçbir şey Tanrı'sız kavranamaz. Doğada bulunan her şey kendisinin özü ve mükemmelliği oranında Tanrı kavramını açıklar. Bu yüzden doğal fenomenlerin bilgisini elde etmek ile Tanrı'nın fazla ve mükemmel bilgisini elde etmek doğru orantılıdır. Başka bir deyişle, bu her şeyin nedeninin bilgisine ulaşmaktır. Çünkü neden vasıtasıyla etkinin bilgisi, nedenin bilgisinden başka bir şey değildir. Ontolojisini nedensellik yoluyla epistemolojik bir zemine dayandıran Spinoza, aynı bakış açısını sonlu şeyler için de savlar.

Sınırlı şeylerin de nedenler olabileceğini kabul ederek, söz konusu nedenselliğin kaynağını, ontolojisinin özü olan şeylerin Tanrı'da olmalarından ötürü tanrısal yetiye bağlaması,[16] Spinoza'yı insan özgürlüğünü epistemolojik sınırlılık çerçevesinde açıklamaya götürür. Ona göre insanların nedenler hakkındaki bilgisizliklerinin yol açtığı kendi istenç ve arzularının bilinci ve yakın bilgisi olduğu için kendilerini özgür sayıyorlar. Gerçekte bu bir yanılgıdır. Bu yanılgı insanın aksiyonlarının bilincine sahip oldukları sanısından ve onları belirleyen nedenleri bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. İnsanlar, aksiyonlarının istence bağımlı olduklarını söyledikleri zaman gerçekte herhangi bir düşünsel karşılığı olmayan bir sözcükten başka bir şey söylemiyorlar.[17]

Spinoza'nın istençten kastettiği arzulama değil, olumlama veya olumsuzlama duyusu olduğunu[18] hatırda tutmak gerekir. Yoksa insan ruhunda veya zihninde mutlak ve özgür bir istenç yoktur. Zihin istemelerinde bir şekilde nedenlerle tayin edilmiş bir süreci izliyor ki bu da sonsuza kadar gider.

Peki insan kendi doğasının sınırlarına göre hareket etmek zorunda ise, o halde her zaman özgürdür müdür? İnsan doğasına aykırı hareket edebilir mi veya özgürlüğünü sınırlayabilir mi?

Spinoza'ya göre insan ister bilge olsun ister cahil olsun doğanın bir parçasıdır. Her ne şekilde olursa olsun eylemi belirlenen insan, söz konusu eylemler kendisinin doğası yoluyla açığa çıksa da, gerçekte doğanın yasalarına göre hareket etmekten başka bir şey yapmamaktadır. Kişi ister akıl ister arzuları tarafından yönlendirilirsin durum değişmez.[19] Belirlenmiş sınırlar içerisinde edimde bulunabilen insan için bu zorunluluk durumu, paradoksal bir biçimde Spinoza felsefesinde özgürlük olarak tanımlanır. Fakat öte yandan insanın kendi doğasından kaynaklanan faktörler insanın edimlerinde etkilidir. Spinoza insan zihninin üç şey tarafından karıştırıldığını ve en yüksek iyinin bu üç

---

14 A.g.e., 250.

15 Spinoza, "Ethics," 264.

16 Olli Koistinen, "Causation in Spinoza " *Spinoza: Metaphysical Themes* içinde, ed. Koistinen Olli, John Biro (Oxford University Press, Inc., 2002), 68.

17 A.g.e., 240.

18 A.g.e., 242.

19 ———, "Poiltical Treatise," 684.

şeyden ibaret olduğunu söyler: Zenginlik, şan-şöhret ve duyusal hazlar. Bu bağlamda Spinoza, insanın arzularının tutsağı olmasını ilk insanın kötülük ya da günahına atfedilmesinin doğru olmadığını belirtir. Çünkü ilk insan hatta şeytana bu duygu hep aynı ontolojik zeminden gelmiştir. Başka bir deyişle ilk insan da bizim gibi tutkulara maruz kalmıştır.[20]

Spinoza'ya göre insan doğası, her zaman kendisi için en yararlı olan şeyi arzulamaya dönük olsaydı güven ve düzeni sağlamak için başka bir hünere ihtiyaç olmazdı. Fakat insan doğası bu şekilde teşekkül etmediği için devlet zorunlu olarak istesin istemesin, yöneten yönetilen olsun, herkesi ortak bir çıkar etrafında toplamalıdır. Bu ise aklın buyruklarına göre yaşamaktır. Ona göre, şayet edimlerimiz istencimiz sayesinde olsaydı herkes aklın buyruklarına göre hareket ederdi.[21] Şu noktayı vurgulamak gerekir ki, Spinoza'nın burada "aklın buyrukları" ile kastettiği, insanın her zaman iyi düzen veya kozmos içinde yaşamasını salık veren isteğe ilişkindir. Bu ise, insanın sınırlı bir varlık olarak mutlak yasalar olan Tanrı veya doğa yasalarına göre yaşamak zorunda olmasından ötürü her zaman olanaklı değildir. Bu çerçevede Spinoza'ya göre her zaman aklını kullanmak ve insan özgürlüğünün doruğunda bulunmak insanın kendi yetkesinde değildir. İnsanın özgül doğası ile evrensel doğanın çatışması diyebileceğimiz bu durumda her insan, sahip olduğu güç nispetinde kendi varlığını korumaya çalışır. Bu çaba ve yapıp etmeler ise doğanın egemen hakkı çerçevesinde gerçekleşir.

Bütün insanların doğduğu ve altında yaşadığı doğanın hakkı ve yerleşik düzen, hiç kimsenin arzulamadığı ve yapamadığı şeyler dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. Bu doğa veya söz konusu kuralların, çatışma, nefret, öfke, aldatmaca veya iştah tarafından öğütlenen herhangi bir şeye karşıt olmamalarını şaşırtıcı görmemek gerekir. Çünkü doğanın sınırları, amacı sadece insanların doğru ilgi ve korumasını amaçlayan insan aklının yasalarından ibaret değildir. Aynı zamanda insanın ancak küçük bir parçası olduğu bütün doğanın sonsuz düzeni ile ilgili sonsuz sayıdaki diğer yasaları da kapsar. Ve bireylerin şöyle ya da böyle var olması veya eylemde bulunması, bu düzenin zorunluluğundan ötürüdür. Bu yüzden şayet doğada bize gülünç, saçma veya kötü görünen her şey, sadece şeyleri ancak kısmen bildiğimiz ve bütünüyle doğanın uyumu ve düzenine ilişkin tümel bir bilgiden yoksun olduğumuz ve her şeyi aklımızın öngörüsüne doğrudan sunulmasını istediğimizden kaynaklanmaktadır. Yine de aklımızın kötü olduğunu ileri sürdüğü şey, doğanın evrensel yasaları ve düzeni bakımından kötü değildir. Sadece kendi özgül doğamız itibariyle kötüdür.[22]

Spinoza'ya göre insan doğası sadece aklın buyruklarına göre düzenlenmemiştir. Şayet böyle olmasaydı, insan türüne özgü doğal hakkın sadece akıl tarafında belirlenmiş olması gerekirdi. Fakat ona göre insanlar akıldan ziyade kör arzularıyla davranmaktadırlar. Buna göre insanların doğal gücü veya hakkı akılla değil, onları eylemde bulunmaya zorlayan ve sayelerinde kendilerini korudukları arzularla tanımlanmalıdır. Spinoza kökensel olarak akla dayanmayan bu arzulara karşı insanın aktif olmaktan çok pasif olduğunu vurgular. Öte yandan bunun böyle olması, arzuların sınırsız ve kontrolsüz olması anlamına gelmez. Spinoza doğanın evrensel gücü bağlamında akıl tarafından veya başka bir nedenden dolayı üretilen arzular arasında bir fark göremeyeceğini söyler. Çünkü her halükarda doğanın etkisinden kurtulma olanağı yoktur. İnsanın da varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu doğal güç de bundan başkası değildir.[23]

Spinoza'nın öğretisinde işaret edilmesi gereken diğer bir nokta ise, zorunluluğu epistemolojik olarak "aklın doğası" olarak temellendirmesidir. Fakat burada kullanılan "akıl" kavramını, yukarıda kullandığımız biçimiyle insan doğasının bir parçası olan "akıl" ile karıştırmamak gerekir. Spinoza'nın evrensel doğa veya tanrısal yasaları ile aynı paralelde statü biçtiği "akıl", doğası gereği,

20 Spinoza, "Poiltical Treatise," 684.
21 A.g.e., 684.
22 A.g.e.
23 A.g.e., 683.

şeyleri zorunsuz olarak değil, zorunlu olarak görür.[24] Ona göre bir kimse başkasının yetkesi altında olduğu sürece onun haklarına bağlı, fakat her türlü şiddeti uzaklaştırdığı ve kendisine verilen zararı istediği şekilde cezalandıran bir kişi ve tercih ettiği biçimde yaşayabilen kimse ise kendi haklarının kontrolünde olur. Bir kimse başkası tarafından aldatıldığı takdirde yargı yetisi başkasının hakkına bağımlı olur. Bu yüzden zihin (ruh) aklı doğru bir şekilde kullandığı ölçüde kendi kendisinin kontrolüne girer. Bedensel kuvvetten ziyade zihinsel kudret insanın gerçek gücü olduğundan dolayı, Spinoza en bağımsız ve özgür insanların, aklını kullanan insanlar olduğuna işaret eder.[25] Spinoza tutarlı bir şekilde şeylerin Tanrı ile oluşturdukları birlik oranında özgürlüklerini, dolayısıyla pasiflik veya aktifliklerini elde ettiklerini savunur. Bunun için insanın özgürlüğü, mutlak ve tam özgürlük sahibi olan Tanrı'ya sonlu bir yakınlık olarak görülmeli[26] ve aklını kullanmak da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Nitekim daha önce de işaret ettiğimiz gibi, şeylerin zorunluluğunu Tanrı'nın doğası ile ilişkilendirmek de aklın doğasının bir gereğidir.

Spinoza'nın insan tekine ilişkin özgürlük ve zorunluluk doktrininin diğer bir yönü, tanrısal özgürlük alanında olduğu gibi, erdem ve yetkin olma ile ilişkili olmasıdır. Ona göre, bütün bireysel varlıklar kendisini koruma güdüsüyle hareket ederler. Şayet bu özellik sadece insana özgü olsaydı, bu insanın özgür bir istence sahip olmasına bağlanabilirdi. Fakat biz her ne kadar insanın özgür istence sahip olduğunu düşünürsek, aynı şekilde onun zorunlu olarak varlığını koruması ve aklı başında bir varlık olması gerektiğini de söylemek zorunda kalırız. Özgürlüğün olumsallıkla aynı olmadığını bilen herkes bunu kabul eder.[27] Bu durumda özgürlük erdem olarak görülür. Akıllı olmak veya aklını kullanmak da bir yetkinlik durumudur. Bunun tersini iddia etmek özgürlükle bağdaşmaz. Aklı kullanmak ise insanın kendi doğasına uygun hareket etmesidir. İnsan ancak doğasının yasalarına uygun olarak var olma ve eylemde bulunma gücü olduğu ölçüde özgürdür. Buna göre insanın özgürlüğü, aklını ne kadar az kullanmadığı ve kötüyü iyiye ne kadar az tercih ettiği ile doğru orantılıdır.

Spinoza'da erdem, dolayısıyla özgürlük "bilgi" ile de ilişkilidir. Çünkü biz sadece bilmek ile yetkin varlıklar oluruz. Erdemle işlemek ise aklın yönetimine göre işlemek, yaşamak ve varlığı korumaktan başka bir şey değildir.[28] Ruhun üstün iyiliği Tanrı bilgisidir. Ve ruhun üstün erdemi Tanrıyı bilmektir. Dolayısıyla burada Tanrı aynı zamanda tabiatta var olan mutlak düzen demektir. Spinoza'ya göre evrensel doğa düzeni ve yasaları sayesinde varlığa gelen hiçbir şeye kusursuz veya eksiksiz diyemeyiz. Fakat insan zayıflığından ötürü, sürekli olarak kendi doğasının ulaşamadığı yetkinliği arar ve buna iyi der. Onu bu mükemmelliğe ulaştıracak her türlü araç da onun için gerçek iyiliktir.[29] Gerçek iyilik böyle bengi bir doğaya ulaşmaktır. Bu bilgi ise doğanın bütünü ve anlık arasında var olan birliğin bilgisidir.

Spinoza'ya göre insanların hukuka aykırı işler yapmaları kendi arzularını izlemelerinden kaynaklanır. Bu ise mutlak yasayı ihlal edecek kadar değildir. Kişi zorunlu olarak yasaya uyar. Buna göre Spinoza'da itaat, akli bir yaşamı olduğu için özgürlük; günah ise ruhsal bir güçsüzlük ve köleliktir.[30] Günah, itaat, adalet ve adaletsizlik ancak devlet içinde düşünülebilir. Çünkü doğada hakkın şuna veya bunan ait olabileceğini söyleyeceğimiz hiçbir şey yoktur. Fakat her şey herkese aittir. Her insan sahip olduğu güç kadar hak sahA.g.eir. Neyin kime ait olduğuna ortak yasanın karar verdiği bir devlette, herkese hakkı olanı veren kimseye adil, başkasına ait olanı kendisinin kılmak için çabalayan

24 ———, "Ethics," 269.
25 A.g.e., 686.
26 Don Garrett, "Spinoza's Conatus Argument," *Spinoza: Metaphysical Themes* içinde, ed. John Biro Olli Koistinen (Oxford University Press, Inc, 2002), 139.
27 ———, "Poiltical Treatise," 684.
28 ———, "Ethics," 333.
29 ———, "Treatise on Emendation of the Intellect," 5.
30 ———, "Poiltical Treatise," 688.

kimseye adaletsiz denir.[31] Spinoza insan tabiatının veya zihninin söz konusu vargılarını bir durum tespiti olarak ele alır. Evrende görülen kötülük, karışıklık ve çarpıklıklar, şeylerin duyularımız üzerine hoş ya da gücendirici olan izlenimler bırakmasından ve bize sağladıkları fayda veya zarar ölçüsünde onların yetkinliklerini ve eksikliklerini tespit etmek doğru değildir. Çünkü şeylerin kusursuzluğu kendi doğaları ve güçleri ile ölçülmelidir ancak. Özetle, mutlak olan ile ilinek olanı kıyaslama neticesinde ulaştığımız tanımlamalar Spinoza düşüncesinde doğru kabul edilmezler.

Sonuç

Spinoza'nın geliştirdiği rasyonel/mantıksal kozmoloji, statik ve zorunlu bir yapı arz etmektedir. Paradoksal bir şekilde zorunlu olmayı özgür olmak ile eşitleyen Spinoza, varlık olarak da zorunlu var olan ile özgür olanı özdeş kabul eder: Tanrı veya doğa. Biricik cevher olan Tanrı'nın veya doğanın mutlaklığı, öte yandan söz konusu cevher dışında var olan ilineksel varlıkların edimlerinin de sınırlarını belirler. Akılsal bir varlık olan insan için bu zorunluluk veya özgürlük durumu, aklın yasalarına göre davranmak ile olanaklı olmaktadır. Bir yandan tanrısal/doğal yasaların dışına çıkma olanağı vermeyen bu öğreti, aynı zamanda her zaman akıl yasalarına göre hareket edildiği anlamını taşımaz mı? Reel durumun farklı oluşunun farkında olan Spinoza, bunu insanın akıldan öte, tutku ve arzularına göre yaşaması ile açıklamaya çalışır. Bu durum filozofumuza göre özgürlük değil, tutsaklıktır. Çünkü akılsal bir yaşamı öngören düşünceler özgür düşüncelerdir ve evrensel yasalara uygun olan budur. Öte yandan Spinoza düşüncesinde insanın tutkularının güdümünde olması bile evrensel doğal yasalarının verdiği olanaklar çerçevesinde gerçekleşmek zorundadır. Peki bu sınırlılık özgürlük müdür? Bu sorunun, "tanrısal yasalar bakımında evet, fakat insan teki bakımından hayır" biçiminde yanıtlanabileceğini düşünüyoruz. Bunun ise, söze konu olan öğreti bakımından "sistematik tutarlılık" itibariyle tartışılabilir olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

Garrett, Don. "Spinoza's Conatus Argument." Spinoza: Metaphysical Themes içinde, editör John Biro Olli Koistinen: Oxford University Press, Inc, 2002.

Hume, David. A Treatise of Human Nature. Editör Ernest C. Mossner. New York: Penguin Books, 1985.

Koistinen, Olli. "Causation in Spinoza " Spinoza: Metaphysical Themes içinde, editör Koistinen Olli, John Biro: Oxford University Press, Inc., 2002.

Lin, Martin. "Teleology and Human Action in Spinoza." Philosophical Review 115, no. 3 (2006).

Mason, Richard. The God of Spinoza, . First Published ed. New York: Cambridge University Press, 1997.

Spinoza, Baruch. "Ethics." Compelete Works içinde, editör Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.

———. "Poiltical Treatise." Compelete Works içinde. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

———. "Short Treatise on God, Man, and His Well-Being." Compelete Works içinde, editör Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.

———. "Theological-Political Treatise " Compelete Works içinde, editör Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2002.

———. "Treatise on Emendation of the Intellect." Compelete Works içinde, editör Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2002.

31 A.g.e., 689.

Spinoza, Mühür

Tanrısal Nesnellikten Tutkuların Toplumuna: Spinoza'nın Doğal Hak Kuramına Genel Bakış

Ekrem Ekici

> "Spinoza kadar bunca değer verilen, ama aynı zamanda bunca aşağılanıp nefret edilen de başka bir filozof yoktur. Bunun nedenini anlamak için Spinozacılığın büyük kuramsal tezini hatırlatmak yetmez. Sonsuz sayıda sıfatları olan tek bir töz, Deus Sive Natura, tüm 'yaratıkların' sadece bu sıfatların kipleri ya da bu tözün değişimleri olması. Ahlaklı, aşkın ve yaratıcı bir Tanrının varlığını reddederek tümtanrıcılık ve tanrıtanımazlığın bu tez içinde nasıl birleştiğini göstermek de yetmeyecektir. Daha çok, Spinozacılığı bir skandal nesnesi yapan pratik tezlerden yola çıkmalıyız. Bu tezler üçlü bir geçersizlik ilanını içerirler: 'Bilincin', 'değerlerin' ve 'kederli tutkuların'. Bunlar (...) Spinoza'nın henüz hayattayken maddecilik, ahlaksızlık ve tanrıtanımazlıkla suçlanmasının nedenleridirler."[1]

Spinoza düşüncesi birçok bakımdan Alman İdealizmi'nden Nietzsche'ye ve çağdaş Marksizm'e uzanan bir çizgide Modern dönemin en belirleyici ve en çok tartışma yaratan felsefe sistemlerinden birisi olmuştur. Spinoza'nın kurmuş olduğu ontoloji, yaşamı bir bütün olarak kavramak, bu bütünlüğün "zorunlulukla var olduğunu" ve "var olmanın zorunlu olduğunu" görmek üzerine kuruludur. Tarihi boyunca temel olarak iyi yaşamın ve iyi toplumun koşulunu araştıran felsefe, Spinoza düşüncesinde genel olarak, zorunluluğun varlığına ve varlığın zorunluluğuna dair bilginin insanı elde edebileceği en yüksek yetkinliğe ulaştıracak ilke olduğunu anlatır.

Spinoza düşüncesinde insanların en yüksek yetkinlik düzeyine ulaşmaları her birinin özgürce kendilerini gerçekleştirebilecekleri bir toplumsal yapının kurulması ile olanaklıdır. Bu toplumsal yapının temelinde de düşünce ve ifade özgürlüğü yer alır. Spinoza'nın ortaya koyduğu politik çerçeve, filozofun "hayatın geometrisini" ortaya koyduğu ontolojisi ile derinden bağlıdır. İyi yaşamı

1 Gilles Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2005), 23.

kurmak doğru bilgiyi edinmeye bağlıdır. Doğru bilgiyi edinmek için ise doğanın kendisine, nedenlere, etkilere ve ilkelere bakmak gerekir. Bu anlamda bu çalışma, Spinoza'yı yorumlamaktan çok, takip etmekle ilerleyecektir.

TANRI YA DA NESNELLİK: ZORUNLULUĞUN MANTIĞI

Başyapıtı olan Etika'nın ilk taslağını tamamladığı 1665 yılında, Spinoza, politik alanda düşünce ve ifade özgürlüğünün bir savunusu olan ve 1670'te yayınlanan Tractatus Theologico-Politicus'u yazmaya başladı. Yirmi bölümden oluşan çalışmanın ilk on beş bölümü vahiy, ilahi yasa, mucize ve kutsal metinlerle ilgili geleneksel teolojik konulara ayrılmıştır. Bu bölümlerde Spinoza, insanmerkezci bir evren tasarımı sunması bakımından Eski Ahit teolojisine karşı eleştirel bir tutuma sahiptir. Burada Spinoza'nın temel argümanı, bir yasa koyucu olarak Tanrıya ilişkin vahiy öğretisinin, Tanrının her şeye gücü yeterliği olgusu ile kökten çelişik olmasıdır.

Spinoza'nın Tanrı anlayışı, Tanrıyı doğadaki bütün olan biten şeyleri açıklayan doğa yasaları ile birlikte, zorunluluk olarak ifade edilecek olan bu yasalar ile bir ve aynı şey olarak düşünmek temelindedir. Dolayısıyla bu tutum, bir mucizenin şeylerin doğal düzenine Tanrısal bir müdahale olarak anlaşıldığı noktada mucizenin olanaksızlığını ortaya koyar. Buna göre aşkın ve kadir-i mutlak bir Tanrı anlayışının temelinde pratik yaşamın krizleri karşısında bilincin nesnellik ve nedensellikle baş edemediği uğrakta irrasyonalitenin baskın gelmesi olgusu yatar.

"Fakat [insanların] kendilerini sıklıkla kuralların işlemez olduğu çıkmazlara sürüklediklerinden ve açgözlülükle arzu duydukları şeylere bağımlılıkları yüzünden korku ve umut arasında acınacak halde gelgitler yaşamalarından dolayı çoğunlukla saflığa düşmeye eğilimlidirler".[2]

Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme'de (Tractatus-Theologico Politicus) Yahudi teolojisinin eleştirisine önemli bir yer ayırması ile birlikte, bundan sonra insanların bir arada yaşamasının koşullarını incelemek üzere siyaset felsefesinin alanında hareket etmeye başlar. Burada bir parantez açmak gerekirse, Spinoza Tractatus-Theologico Politicus'ta, Etika'da kullandığı birden fazla düzeye sahip, girift ve ontolojik bir dil kullanılmaz. Özellikle bu metinde, önceli Thomas Hobbes ile John Locke, hatta Jean-Jacques Rousseau gibi bu alandaki ardılları ile benzerlik gösteren doğrudan bir dil kullanır. Burada Spinoza'nın söz konusu isimler ile bir başka ortak özelliği siyaset terminolojisinin merkezine devleti ve onun temellerini yerleştirmiş olmasıdır. İlk ve en temel sorun devletin temelleridir. Spinoza'nın ilgisi ilk olarak devletin, bireylerin doğal ve sivil haklarının temeli ve egemen gücün kaynağı sorunsallarına yöneliktir. Burada bir Batı siyaset düşüncesi klasiği olan sözleşmeci düşünce ile ve onun mantıksal çıkış noktası olan bir devlet öncesi doğa durumu kuramı ile karşılaşılır.

NEDENLER ONTOLOJİSİ, ZORUNLULUĞU TANIMAK

Spinoza bir Batı filozofudur. Platon ve Aristoteles'ten Marx'a, 'politik olan'ın nasıl tanımlanacağına ilişkin düşünmüş olan her Batı filozofu gibi, Spinoza da politik alanda ortaya koyacağı söylemin ontolojik ve epistemolojik temellerini hazırlamak adına çok fazla emek vermiştir. O, belki de o saf bir biçimde politik olan söylemin kendisine harcanan emekten ve zamandan daha fazlasını bu ontolojik ve epistemolojik zeminin kuruluşuna harcamıştır. En çok bilinen, en zor ve en tartışmalı metni olan Etika'yı da bu zeminde düşünmek gerekiyor gibi görünmektedir.

2 Benedict Spinoza, *Tractatus-Theologico Politicus*, çev. R. H. M. Elwes (New York: Dover Publications, 1951), 3.

"Özü varlığı kuşatan, başka bir deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye kendi kendisinin nedeni (causa sui) diyorum."[3]

Etika'nın bu ilk cümlesi, bölümün de başlığını oluşturan 'Tanrı Hakkında' kısmındadır. Tanımın, Tanrı hakkında olması teolojik bir kaygıdan kaynaklanıyor olmamalıdır. Zira inanç, mantıksallığı bir ön koşul olarak gerektirmez. Kullanılan dil, Spinoza'nın birden fazla düzeye sahip öğretisinin doğasından ileri gelir. Eğer temellendirilecek olan Varlığın birliği, zorunluluğu ve nedenselliği ise, işe 'mutlak' olandan başlamak gerekmektedir. Bu bağlamda, Tanrı bir tür 'mantık ontolojisi' kurmak bakımından iş gören bir kategoridir.

Etika'nın birinci kitabı Varlığın sonsuz ve kendisiyle özdeş bir tözsellik olduğunu anlatır. Tanrı ya da Doğa olarak anlatılan Varlığın kendisidir ve esas olarak bu, mantığın ve düşüncenin kendisi ve temelidir. Eğer bir, aynı, kendi kendisinin eksiksiz nedeni ve kendisiyle özdeş olan tek bir Varlık söz konusu ise algıya ve düşünceye konu olan insanın dışında kalan dünyadaki sonsuz çoklular nasıl açıklanacaktır?

> "Tamlık (yetkinlik) ve eksiklik (yetkinsizlik) gerçekte düşünme tarzlarından ibarettir. Yani aynı türden fertleri birbirleriyle karşılaştırdığımız için imal etmeye çalıştığımız kavramlardır. Bu yüzden yetkinlik ve gerçeklik deyince ben aynı şeyi anlıyorum (...) İyi ve kötüye gelince, onlar hiç değilse kendi başlarına göz önüne alınınca, şeyler olumlu hiçbir ciheti işaret etmezler. Şeyleri birbirleriyle karşılaştırdığımız için onlar düşünme tarzlarından ve oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değildirler. Tek ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü, ne iyi ne kötü olabilir."[4]

Spinoza'ya göre, doğada iyi ve kötü, erdem ve günah, övmek ve yermek, düzen ve karışıklık, güzellik ve çirkinlik mutlak kategoriler olarak bulunmazlar. Bunlar, sürekli olarak bir algılar yığını ile karşı karşıya olan zihnin kendisine uygun ve yararlı ve uygunsuz ve tehlikeli olarak gördüğü şeyler üzerine verdiği sanıya dayalı hükümlerdir. Spinoza, kendisini bu sonuca ulaştıran hareket noktası üzerine şunları söyler:

> "Hiç kimsece itiraz edilmeyen bir ilkeden, yani bütün insanların nedenler üzerinde tam bir bilgisizliğinden doğdukları ve bundan başka hepsinin kendilerine refahlarını aratan bir iştaha sahip oldukları ve bunu duydukları noktasından hareket etmek yeter."[5]

Öte yandan insan, Spinoza düşüncesinde, her şeyden önce arzulayan ve genellikle yapıp etmelerini arzuları doğrultusunda biçimlendiren bir varlıktır. Arzularının etkisi altında doğada olan bitenleri sıfatlandıran, şeyleri, onların özleri ve yakın nedenleri ile değil, işlevsellikleri bağlamında belirli 'iradi' ve dolayısıyla ahlaksal kategoriler eğiliminde tanıma eğiliminde olan insan Spinoza'nın ilk metni olan Tractatus De Intellectus Emendatione'de (Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme) sözünü ettiği anlamda bir yanılsama içerisindedir. Başka bir ifadeyle dış dünyanın yanılsamalı ve işlenmemiş bir temsilini sunan birinci tür bilgi, insanların yaşamlarını biçimlendirmelerinde ne kadar egemen olursa, insan Varlığın ne olduğunun ve onun zorunluluğunun tanınmasından o ölçüde uzaklaşır.

---

3 A.g.e., 31.
4 *Etika*, 199.
5 A.g.e., 69.

> "İnsanlarda kendi iradelerinin, kendi iştahlarının bilinci ve yakın bilgisi olduğu için kendilerini hür sanıyorlar ve bu iştahları kendilerinde meydana getiren ve istemelerine sebep olan nedenleri bilmemek yüzünden bunu asla düşünmüyorlar. İnsanlar hep bir amaca göre, yani iştah duydukları faydalı olan şeye göre hareket ederler."[6]

Spinoza düşüncesinde yanılsamanın ortaya çıktığı yer doğrudan bilinçtir. Bilincin doğrudanlığı sonuçlara odaklanmasından ileri gelir ve bu nedenleri görmezden gelmesine neden olur. Doğanın düzeni ile bir ve aynı şey olan nedenlerin düzeni sonsuz bir ilişkiler ağıdır. Bilinç bu ilişkiler ağındaki sonsuz bir araya gelmeleri ve çözülmeleri sonuçlar olarak gördüğünden, nedenselliği ve zorunluluğu atlama eğilimine sahiptir. Spinoza düşüncesi, temelde bilinçteki bu yanılsamadan, yani sonuçlara, oluşa ve yok oluşa dair "upuygun olmayan" sanılardan geriye yürüyerek nedenlerin tanınması yoluyla doğru bilgiye ulaşmaya ve bu yolla yaşamın inşasının ilkelerine odaklanır. Burada Spinoza'nın bir ağ örgüsünü andıran felsefesinin kilit unsurlarına geri dönmek bir 'zorunluluk' arz eder: Neden, Öz ve Varlık kavramları. Etika'nın geometrik düzenin tepe noktasını oluşturan birinci tanım ilk metin olan Tractatus De Intellectus Emendatione'de oluşturulan (alt)yapının yüksek ve görkemli bir bina halini alması gibidir.

Spinoza'da Tanrı tözün kendisidir, başka bir deyişle töz ve Tanrı bir ve aynı şeydir. Bu türden bir tözsellik Spinoza'nın Tractatus De Intellectus Emendatione'de kullandığı terminoloji ile konuşmak gerekirse, "kendi kendisinin ölçütüdür."[7] Bu bütünsellikten ayrı bir şey olmayan insanın algısına ve bilincine konu olan tüm şeyler tek bir tözün yüklemler yoluyla edimselleştiği sonsuz duygulanışları ya da tavırlarıdır. Dolayısıyla Töz, Varlığın birliği ve onun zorunluluğudur. Doğadaki tüm değişkenler esas olarak nedensellik bağı ile birbirlerine bağlıdırlar. Tüm fikirler aslında tek bir fikirden türerler ve en önemlisi daha önce de belirtildiği gibi Spinoza, İnceleme'de fikirlerin de bir nesnel ve biçimsel birer gerçeklik zeminine sahip olduğuna ısrarla vurgu yapar. Bu anlamda bilinç ile doğa ya da geleneksel tabirle, özne ile nesne arasındaki egemen Kartezyen ayrım ortadan kalkar. Spinoza bu ayrımı ortadan kaldırırken, "Tanrı" kavramını yeniden içeriklendirerek, bu kavramı semavi dinlerin "Tanrı"sının tüm ideal/aşkınsal ilineklerinden soyutlar ve ontolojinin temel sorunsal alanı olan "Varlık olarak Varlık"a dönüştürür.

Spinoza'nın burada merkez kavram olarak "Tanrı" kavramını kullanmasının belirli nedenleri bulunmaktadır. Bunlardan başlıcası, içinde yaşadığı tarihsel ve toplumsal koşullarda yatar – ki bu başlı başına başka bir yazının konusudur. Her filozofun kendi çağının filozofu olduğu olgusu akılda tutulduğunda on yedinci yüzyıl Avrupası'nda bir yandan Sinagog diğer yandan Kilise kıskacında olan, felsefi idealizme karşı kuramının temeline "nesnelliği" yerleştiren bir filozofun Varlık olarak Varlık'ı anlatırken, diğer bir deyişle Tanrıyı yok ederken işe "Tanrı"dan başlaması bu temelde anlaşılırdır.

---

6 A.g.e.

7 "Tractatus De Intellectus Emendatione, Et De Via, Qua Optime," in *Veram Rerum, Cognitionem Dirigutur,* 6.

VARLIK OLARAK VARLIK

Spinoza Etika'da her ne kadar tanımlarla ve önermelerle ilerlese de esas olarak felsefenin en temel sorularından birisi olan "varlık olarak varlık"ın ne olduğunu ortaya koymaya yönelik bir ontoloji yapmaktadır. Bu ontolojide, Spinoza'nın yöntemi var olanlar arasındaki kategorik ayrımlardan yola çıkarak bir bütün olarak tözün kendisine ve Varlık'a ulaşmaya çalışmaktır. Buradaki en temel belirlenim Spinoza'nın yöntemini "kendi başına var olan" ile "başka bir şey yoluyla var olan" arasındaki ayrım üzerine kurmasıdır. Bu, Etika'nın birinci aksiyomunu oluşturur:

"Var olan her şey ya kendisinde ya da başka bir şeyde vardır."[8]

Buradan hareketle tözün ne olduğu belirginleşir. Kendinde ve kendi başına olan varlık, kendi başına, dolaysız olarak algılanma ve bilinme, özünün varlığı kuşatması niteliklerine sahiptir. Bu varlık tözdür. Başka bir deyişle, varlık tözdür. Kendi başına var olmayan, ancak başka bir şey aracılığı ile tasarlanabilen şey ise Spinoza'nın dizgesinin içkin mantığı gereği var-değil olarak bilinen şeydir. Başka bir ifadeyle, bu şeyin özü varlığı kuşatmaz.

Bu türden bir perspektiften hareketle Spinoza düşüncesinde sözcüklerin basit anlamında iyi ve kötü karşılıklı olarak göreli olduğu söylenecektir. Bu kavramlar bir var olma tarzının değişen durumlarına gönderme yaparlar. Bunlar eylemde bulunma gücünün artmasına ve azalmasına karşılık gelirler. Bu anlamda eylemde bulunma gücünü arttıran şey iyi, bu gücü azaltan ise kötü olacaktır. İyi ve kötü, bilincinde olunan sevinç ve keder hisleri aracılığıyla bilinir.

Spinoza, düşüncesinin merkezine Tanrıyı almasına ve Varlığı onun değişkileri ve modifikasyonlarının zorunlu ifadesi olarak postula etmesine rağmen onu iyiliklerin kaynağı ya da mutlak İyi olarak tanımlamaktan şiddetle kaçınır. Tanrı, "Ol!" dediğinde iradesini ortaya koyarak geri kalanları yaratan ve kendini onlardan ayıran, iyiliğin ve kötülüğün kendisinden kaynaklandığı, dinlerin öngördüğü bir kadir-i mutlak değil, oluşun ve Varlığın kendisi ve başat mantıksal kategorisidir. Daha açık bir ifadeyle Tanrı Spinoza düşüncesinde varlığın birliği ve zorunlu olarak onun mantığıdır, nesnelliğin kendisidir. Buna göre, kötü olan her şey eyleme gücünün azalmasıyla, iyi olan her şey de eyleme gücünün artmasıyla tanımlanacaktır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, mutlak bir iyi ya da mutlak bir kötü yoktur. Spinoza iyi ve kötüyü bu şekilde kurarken insanın aşkınsal zemine gönderme yapan eğilimlerinin bağlarını kopartarak insanın 'şimdi ve burada' var olarak eylemde bulunabilmesinin temellerini kurar.

Eylemde bulunma gücünü arttıran her şey iyi, bu gücün azalmasına neden olan her ne olursa olsun kötü olacaktır. Spinoza, bu anlamda köktenci Skolastik düşüncenin erdemi keder ve insanın çilesi üzerinden temellendiren tutumuna temelden karşıdır. Deleuze'ün deyişiyle, bu bakış açısından, "bu eyleme ve bilme kudretine biçimsel olarak sahip olmak *summum bonum* gibi görünür. Dolayısıyla, Akıl kendisini rastlantısal karşılaşmaların insafına bırakmak yerine, bizi ilişkisi bizimkiyle doğrudan bileşime giren şeylere ve varlıklara bağlamak için çabalar.

Buna göre, Spinoza düşüncesinde İyilik ve Kötülük kavramları mutlak kategoriler olarak kendi başlarına herhangi bir anlam ifade etmezler. Onlar bütünüyle toplumsal koşullanmışlıklara, ödül ve ceza sistemlerine gönderme yapan imgesel terimlerdir. Deleuze'ün söylediği gibi, Spinozacılığın asli noktalarından biri, "(...) ontolojik töz-kipler [sıfatlar] ilişkisiyle epistemolojik öz-özellikler ilişkisinin ve fiziksel neden-sonuç ilişkisinin özdeşleştirilmesinde yatar."[9]

Spinoza, Etika'da çoğu yerde özgürlüğün, iradeye gönderme yapan bir kavram olmadığını, "iradenin özgür neden olarak anlaşılmaması" gerektiğine vurgu yapar. "Tanrı her şeyi bir irade hürlüğüyle ya da mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak tabiatının yani sonsuz gücünün eseri olarak

8 A.g.e., 33.

9 Deleuze, *Spinoza Pratik Felsefe*, 75.

önceden gerektirmiştir," der Spinoza[10]. Burada asıl amaç geleneksel felsefenin kurmuş olduğu, irade ile özgürlük arasındaki bağı kırmaktır. İrade, Spinoza düşüncesinde sonlu olsun ya da olmasın, her zaman bir başka neden tarafından, bu neden Tanrının doğası bile olsa belirlenmiş bir kiptir. Bu noktada yukarıda sözü edilen "insanların hür olduklarını düşünmelerinin sebebi, eylemlerinin nedenlerinin bilgisine sahip olmamalarıdır" anlayışı önemlidir.

Paradoksal bir biçimde 'Zorunluluk' tek özgür nedendir. Öyle ki, 'özgür neden olarak zorunluluk', Etika'daki ilk tanımdan itibaren Spinoza tarafından sadece varolmanın ve eylemde bulunmanın kurucu koşulu olarak anlatılır. Bu anlamda Spinoza düşüncesinde özgürlük, iradeye ya da iradeyi kuran ve etkileyen belirli unsurlara değil, daima öze ve öze dayalı olan bilgi türüne gönderme yapar.

> "Öyle ise her şeyden önce hayatta Aklı gücümüz yettiği kadar yetkinleştirmek faydalıdır. İnsanın üstün mutluluğu yalnız bununla kaimdir. Aklı yetkinleştirmek ve olgunlaştırmak da Tanrıyı, Tanrının sıfatlarını, onun Tabiatının zorunluluğundan gelen etkileri bilmekten başka bir şey değildir. Bunun için Akılla yönetilen insanın en son amacı yani bütün başka insanları yöneltmeye kendisini vermesine yarayan yüce Arzu onu kendi kendisini upuygun bir surette tasarlamaya ve onun için açık bilgi objeleri olabilen bütün şeyleri de upuygun bir surette tasarlamaya götüren Arzudur."[11]

Aklı yetkileştirmek ve olgunlaştırmak ve bunu yaparken "diğerlerini de" yönlendirmek tek başına düşünce ve doğa araştırması ile olanaklı olan bir durum değildir. Diğerleri ile birlikte bir amaca doğru hareket etmek diğerleri ile birlikte yaşamanın koşullarını gerektirir. Birlikte yaşama insanın doğal bir zorunluluğudur. Böyle olmakla birlikte, tarih her zaman birlikte yaşamanın zorlukları üzerinden şekillenmiştir. Spinoza Etika'yı tamamlaması ile birlikte Etika'da anlatılan en yüksek insan yetkinliğine ulaşmanın temel koşulunu oluşturacak politik kurumların rasyonel zemininin araştırmasına başlar.

Spinoza'nın 'metafiziğinin' ve bu metafiziğin merkezini oluşturan töz ve onun sonsuz üretkenliği düşüncesinin belirli kuramsal-siyasal sonuçları vardır. Bu sonuçların en önemlilerinden birisi, politik eylemin teorik meşruiyeti sorunsalı ile ilgilidir. Siyasal birliğin teorik meşruiyetinin tanımlanması sorununa yönelik her türlü mantıksal/kurgusal dayanak (ya da başlangıç) noktası arayışının yerine, somut ve gerçek yaşama ait ilkelerden hareket edilmesi Spinoza'nın siyaset felsefesinin sacayaklarından birisini oluşturur. Bu anlamda, Spinoza klasik Batı siyaset felsefesinin antropolojik zemininden ve hukuksal-siyasal arka planlarından -örneğin özellikle Thomas Hobbes ve John Locke'un kurgusal doğa durumu tasarımlarından- farklı bir pozisyonda düşüncesini konumlandırır. O, gerçek yaşamın somut koşulları ile -nedenselliğin ve zorunluluğun belirleyiciliği temelinde- yaşayan, gerçek insanların 'bir aradalığının' nesnel zeminlerine odaklanarak 'doğa durumu' ve 'toplumsallık ile siyasal birliğin kökeni' sorunsallarını farklı bir perspektiften ele alır. Burada, toplumsal yaşamın temel sorunsalı olan hak kavramının siyasal birliğin korunması ve olanaklı en iyi –doğanın ve varlığın gerçek bilgisi temelinde her bireyin düşünce ve ifade özgürlüğünü teminat altına alacak- örgütlenme biçiminin tesis edilmesi sorunsalı merkezi bir öneme sahiptir.

Spinoza'nın siyaset felsefesi doğal hukuk çerçevesi içerisinde yer almakla birlikte, farklı bir hareket noktasına sahiptir. O, "iyi toplumun kuruluşu" bağlamında sorunsalı en genel çerçeve içe-

10 Spinoza, "Tractatus De Intellectus Emendatione, Et De Via, Qua Optime (Translated from the Latin of Benedict De Spinoza)," 68.

11 A.g.e., 255.

risinde, doğal durum, doğal haklar, devletin kökeni ve en iyi siyasal örgütlenme biçimleri temelinde yeniden ele alır. Spinoza'nın siyaset alanında ortaya koyduğu yöntem birçok bakımdan, Grotius'tan Rousseau'ya uzanan sözleşmeci gelenek ile belirli bir zemini paylaşsa da onun temel ilgisi insanların bir arada yaşamalarının koşullarının kökensel bir antropolojisini yapmak değil, verili bir toplumsal yapı içerisinde yönetenler ile yönetilenlerin haklarının en iyi hangi şekilde belirlenebileceği sorunsalı üzerindedir.

DOĞA DURUMU, DOĞAL HAK

Toplumsal yapılanmanın temeline mantıksal-kurgusal bir dayanak noktası olarak bireylerin ortak güvenliği sağlamak ve yaşamı sürdürmek adına üzerinde uzlaştıkları bir sözleşme düşüncesi yerleştiren, XVII. yüzyılın bütün siyaset felsefecileri gibi, Spinoza da doğal hukuku ve devletin doğa durumunun elverişsizliği üzerinden tanımlanma biçimini kendisine çıkış noktası olarak alır. Buradan hareketle, insan doğasının temel belirleyicileri olan tutkular üzerine odaklanır. Spinoza düşüncesinde politik olanın belirlenmesinde tutku her zaman akla göre önceliğe sahiptir. Çünkü insanlar genellikle akla uygun olarak değil, tutkuların belirleyiciliğinde yaşarlar.

> "Politika üzerine düşündüğümde, argümanlarımı kesin ve şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koymam gerektiğini ve onları tam da insan doğasından çıkarsamam gerektiğini gördüm. Bunlar yeni ve duyulmamış kesifler olmasalar da, pratik ile en uyumlu olan ilkelerdir. Böylece bu bilimin nesnesini matematikte olduğu gibi bir ruh özgürlüğü ile inceleyebileceğimi gördüm. İnsan eylemlerini anlamak için ciddi bir biçimde, şikayet etmeden ve usanmadan çalıştım. Bu amaca ulaşmak için, sevgi, nefret, öfke, hırs, acizlik ve zihnin diğer tüm heyecanları gibi tutkular üzerine odaklandım. Bunlar bana insan doğasının kötülükleri olarak değil, atmosferin doğası için sıcak, soğuk, rüzgar fırtına gibi belirli nedenleri olan zorunlu fenomenler ne ise o şekilde göründüler nitelikleri olarak göründüler."[12]

Spinoza, Hobbes ile birlikte, her insanın her şeyden önce kendi yaşamını sürdürmek için çabaladığını ve bu çabanın öznel doğal yasanın içeriğini oluşturduğunu kabul eder. Fakat buradan, Hobbes'un ulaştığı noktadan oldukça farklı bir zemine geçer. Hukukun serbest kalmış güçle özdeşleştirilmesi aslında hukuku bireyin sahip olduğu gerçek güçten bağımsız düşünme olasılığıyla karşıtlaşır, var olma ve eylemde bulunma gücü ile karışır. Başka bir ifadeyle, Spinoza düşüncesinde bireyin yapabileceği her şeyi yapmaya hakkı vardır. Fakat yapamayacağı şeyler üzerinde hakkı yoktur, Doğanın yasaları bireyin doğasını sınırlar ve bu, bireyin yoksun olduğu tüm diğer haklar üzerinden gerçekleşir. "Başka bir deyişle, bir insanın hakkı onun gücünün gidebileceği yere kadardır."[13]

Dolayısıyla bireyin kendi yaşamını sürdürmesi için gerekli bütün araçlara başvurma hakkını ona tanıyan yasa izlenmek zorunda olan bir emir değildir. Bu doğanın dikte ettiği bir zorunluluktur. Kendi yaşamını sürdürme olgusu, halihazırda her bireyin her an gerçekleştirdiği bir eylemdir. "Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları gösterir."[14] Birey bunu akla uygun olsun ya da olmasın ve sonuçları ne olursa olsun yapmaya devam eder. Dolayısıyla bu türden bir doğa durumunda bireyin izlemek zorunda olduğu ve gerçekten izlediği davranış biçimleri arasında ayrım yapma olanağı ortadan kalkar.

---

12 Benedict Spinoza, *Tractatus Politicus*, çev. R. H. M. Elwes (New York: Dover Publications, 1951), 289.
13 Spinoza, *Tractatus-Theologico Politicus*, 200.
14 *Etika*, 82.

Doğal hukuktaki ve "doğa durumundaki" bu erekselliğin ortadan kaldırılması yeni bir doğal hukuk tanımına bağlıdır. Burada insanların hepsini birden belirlenimi altında tutacak genel bir pozitif yasanın varlığı söz konusu olmadığından, herkesin, yaşamını korumak ve güvenliğini sağlamak için her şeyi yapmaya hakkı vardır. Bu anlamda bütün insanlar, bu tür bir korunmayı ve bireysel güvenliği sağlayacak her türlü araç üzerinde doğal olarak hak sahibidir. Spinoza'nın doğa yasası tanımı, Hobbes'un tanımı gibi, bu yasanın öznel doğa yasasının kapsam ve içeriğini belirlediğini kabul eder fakat Spinoza, Hobbes'un tersine, bu yasayı bireyin doğası içerisindeki yasalarla özdeşleştirir. Öyle ki öznel yasa (ya da eğilim) doğa yasası ile iç içe geçer, çünkü birey ancak bu yasaların belirlediği şeyleri yapabilir.

Spinoza'nın ikili bir bakış ile temellendirdiği doğa yasası, doğal zorunluluğun bir başka biçimi olarak kendini gösterir. Dolayısıyla hiç kimse bir "akıl yürütme" ile Hobbes'da olduğu gibi sürekli olarak yaşamını sürdürmenin olanaklarını aramak durumunda değildir. Birey yaşamını sürdürmek içi sadece yapması gerekeni yapacaktır ve ne yaparsa yapsın, ne fazla ne de eksik, belirlenmiş ve zorunlu olan şeyi yapar. Doğal hukuk ve yasa anlayışlarındaki bu türden bir değişikliğin kaçınılmaz sonucu toplumun kuruluşunda "doğal hakların sözleşme ile üzerinde uzlaşılmış bir kişiye, heyete ya da bütüne" devredilmesi olgusunun yeniden tanımlanmasıdır ve bu da politik olanın ne olduğunun, dolayısıyla siyasal topluluğun yeni bir tanımına götürür.

Hobbes, doğa durumundaki bireyin koşullarının ve bu bireyi güdüleyen ilkelerin tanımından hareketle doğa durumundaki sınırsız hakkın sözleşme ile egemene devredilmesi gerektiği sonucuna ulaşır. Bu devretme yoluyla haktan bütünüyle vazgeçme olgusu negatif bir içeriğe sahiptir. Fakat bireyin, bir başkasının onun varlığını tehdit altına sokacak her türlü eylemine karşı çıkma hakkı saklıdır. Böyle bir haktan vazgeçmek fiziksel ve hukuksal bakımdan olanaksızdır. Dolayısıyla bu hak devri kesin sınırını hiç kimseye devredilemeyen kendi yaşamını sürdürme olgusunda bulur. Buna karşılık Spinoza'nın sınırlandırılmamış güç olarak doğal hak tanımı, bu hak devrinin pozitif bir tanımına götürür. Birey, hakkını bir başkasına devrettiğinde gücünü de ona devretmiş olur. Ama bu bireyin gücü, yaşamda kalma, varlığını sürdürme ve kendisini yeniden üretme gücüdür, Spinoza'nın terminolojisinde konuşmak gerekirse, bu güç bireyin edimsel özüdür. "Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba o şeyin fiili özü dışında başka bir şey değildir".[15] Bireyin gerçek anlamda gücünü devretmesi olanaklı mıdır?

Bir başkasının otoritesi altındaki her birey sözcüğün basit anlamında bağımlı bir bireydir. Diğer bireyin kendisine uyguladığı şiddeti püskürtebilen, kendisine yapılanların karşılığını verebilen birey ise bağımsızdır ve genel olarak kendi zihninin buyruğuna göre yaşar. Sınırlanmış, kaçma ve kendini savunma koşulları elinden alınmış ve korku içinde yaşayan, başkasının otoritesi altındaki birey, kendisine egemen olan ötekinin istediklerini yapıp hayatta kaldığı ölçüde yine aslında aklının dediğini yapar. Bu koşullarda egemen, bireyin aklına değil, sadece bedenine sahiptir. Fakat birey kendi isteğiyle güçlerini kullanmaktan başkasının hükmü adına vazgeçtiği noktada, bu başkası kendi yargısını bu bireyin bedenine ve zihnine yerleştirir. "Bu ise ancak aklın aldatılması ve yoldan çıkması ile olanaklıdır."[16]

Bir bireyin sadece kendisine fayda sağlamak amacıyla başka bir bireyin bedensel gücünü ele geçirmesi durumunda bir hak devri söz konusu değildir, haktan yoksun bırakılma durumudur. Tractatus Politicus'tan alınan yukarıdaki örnekte Spinoza, zor kullanarak başkası üzerinde hakimiyet kurmanın bir hak devri olarak tanımlanamayacağını anlatır. Çünkü hak devrinin gerçekleşmesi için ussal süreçlerin ve akıl yürütmenin gerçekleşmesi gerekir. Fakat burada olan sadece bir bedensel ha-

15 A.g.e., 83.
16 ———, *Tractatus Politicus*, 295.

kimiyet durumudur. Ancak bir bireyin kendi kararı ile bir başka otoritenin belirleyiciliği altına girdiği noktada bir hak devrinden söz edilebilir.

SİYASAL BİRLİĞİN KURULUŞU: AKIL YERİNE TUTKULAR

Bu tür bir hak ve hak devri anlayışından hareket edildiğinde Spinoza siyasal topluluğun oluşum koşullarını nasıl tesis eder? Bu soru, içinde doğal yasa ve hak kavramlarının bulunmadığı bir duruma gönderme yapar. Spinoza temele insanın tutkularını ve bu tutkuların her bir bireyi farklı bir yöne savurması olgusunu yerleştirmekle birlikte, Hobbes'un yaptığı gibi bir doğa durumu kurgusuna başvurur. Bu durum Hobbes'da olduğu gibi, yine bir çatışma durumudur. Herkes doğal olarak bu çatışmanın sonuçlarından olabildiğince kendini korumak eğilimindedir (Tractatus-Theologico Politicus XVI).

Spinoza da Hobbes gibi, doğa yasalarının insanları varlıklarını sürdürme koşullarının tehdit altında olduğu bir durumdan uzaklaşmaya yönlendirdiğini kabul eder. Zarar görme korkusu ve gelecekte elde edilecek güvenlik ve yarar umudu gibi dış nedenler, bilinci koşullayarak insanları çoğunluğun özel arzularını kolektif bir korumaya doğru yönlendirebilen kolektif bir güç oluşturmaya götürür.

Spinoza'da kitlenin birleşik gücünün en köklü anlatımı demokrasi biçiminde ortaya çıkar. Bireyler güçlerini birleştirmek amacıyla "doğal olarak" anlaştıklarından, devletin ya da egemenin hukukunun doğanın kendi hukukundan başka bir şey olmadığı açıktır.

"Egemenlerin hakları, doğal haktan farklı bir şey değildir. Nasıl ki doğada her bireyin hakkı o bireyin gücü ile sınırlandırılmışsa, egemenlerin hakkı da onların gücü kadardır. Bu güç toplumu oluşturan tek tek bireylerin gücü değil, ortak bilinç ile hareket eden topluluğun ortak gücüdür."[17]

Dolayısıyla bireyin olduğu gibi, devletin de gücü ile hakkı eşuzanımlıdır. Örneğin yöneticilerin kendilerine itaat edilmesini sağlama güçleri olduğu ölçüde yönetme hakları vardır. Bu durumda yöneticilerin iktidarı bireylerin yaşamlarında en temel iki belirleyici unsur olan umut ve korkuyu unsurlarını yönetebildikleri ölçüde olanaklıdır (Tractatus Politicus II, Tractatus-Theologico Politicus XVI). Bireyler itaatsizlik ve başkaldırıya neden olan bir egemene güçlerini devretmeyeceklerdir. Çünkü bu durum topluluğun doğal temelini ortadan kaldırır.

Umut ve korku duygulanışları birbirlerinden ayrılmaz bir yapıya sahiptirler. Fakat bu duygulanışlardan birisi diğerine egemen olabilir. Korku egemen olursa kitle egemene boyun eğecektir fakat nefret duygusundan ayrı olmayan bu boyun eğme bir ayaklanma olasılığını her zaman kendi içerisinde barındıracaktır. Umudun korkuya egemen olduğu durumda ise egemenlik istikrar kazanacaktır ve itaat sağlanacaktır. Dolayısıyla egemenliğin koşulu, toplumun çıkarları ile uyumlu bir yönetimi benimsemek, dolayısıyla aklı kendisine rehber edinmek olacaktır.

Spinoza düşüncesinde egemenliğin uygulanabilirliği sınırsızca kuşatıcı olmak durumundadır. Buna göre egemenlik devredilemez ve bölünemez bir yapıya sahiptir. Eğer egemenlik bir ya da birden çok kişiye ya da tek tek her bir bireye kendi eğilimlerine göre eylemde bulunma ayrıcalığı tanırsa, bu ayrıcalık insanları doğal olarak arzu ve tutkularının yönetimi altında yaşadıklarından ve bu şekilde her bireyin eylemleri kendi çıkarını korumaya yönelik olacağından topluluğu parçalanmaya ve kaçınılmaz olarak yıkıma götürecektir.

Doğal hakkın sivil toplumda bir belirleyiciliği yoktur. Her birey oluşturulmuş olan politik bedenin düzenine göre yaşamak durumundadır. Spinoza'da bu tüm diğer bireysel varlıklar gibi insanın da yaşamını korumak ve sürdürmek için gereken her şeyi yapma hakkının içkin olduğu bir doğaya sahip olması ilkesi nedeniyle böyledir. Temel olarak bu, daha önce de belirtildiği gibi, Hobbes'un da vurguladığı biçimde bir güvenlik sorununu gündeme getirmektedir.

17 A.g.e., 301.

> "Doğa durumunda olsun, sivil toplumda olsun insanlar bir şeyi yapma ya da yapmama konusunda her zaman korku ve umut ile koşullanmışlardır. Doğa durumu ile toplumsallık arasındaki temel fark, sivil durumda korku bu durumun ortadan kalkması ile oluşacak güvensizlik ortamına yöneliktir. İnsanın yargı gücü bu noktada devreye girer ve yaşamın sürdürülmesinin tek güvenli yolunun topluluk olarak birlikte yaşamak olduğu sonucuna varır."[18]

Buna göre, kendisini topluluğun yasalarına uymaya koşullayan her birey esas olarak bütünüyle kendi güvenliğini ve kendi çıkarını korumaktadır. Bu da doğanın en temel zorunluluğudur. İnsanların bir arada yaşamaları olgusu bu nedenle doğal bir olgudur. Bu noktada, Spinoza geleneksel sözleşmeci Batı siyaset düşüncesinin sacayaklarından birisi olan doğa durumu ile sivil durum arasındaki de facto karşıtlığı ontoloji yoluyla ortadan kaldırır. Çünkü filozofun doğa ve doğa yasaları anlayışı uyarınca insanların toplum halinde yaşamaları doğanın en temel gereklerindendir. Bu anlamda Spinoza düşüncesinde sivil durum bir yaratı, bir artefact olmaktan çıkar. Zira "kendi kendisini korumak için çaba erdemin ilk ve biricik köküdür. Zira bundan önce gelen hiçbir ilke tasarlanamaz ve o olmadan hiçbir erdem kavranmış değildir."[19]

Spinoza da Hobbes gibi, doğal yasaların insanları, içinde varlıklarını sürdüremeyecekleri bir durumdan kaçmaya yönlendirdiğini söyler. Aklın yasaları ile bir ve aynı şey olan doğa yasaları zarar görme korkusu ve bireysel yaşamın güvenliğinin sağlanması umudu ile birlikte tek tek bireylerin doğalarını kolektif bir biçimde koruyacak kolektif bütünü oluşturmaya koşullar. Esas olarak, Spinoza hiçbir zaman bu duruma, iyinin ve kötünün daha önce verilen tanımlarından da anlaşılacağı üzere, ahlaki bir nitelik yüklemez. Söz konusu durum insanın akla uygun olarak ya da arzu ve tutkularının güdümünde ne yaptıkları sorunsalıdır. Buna göre,

> "İnsanlar her zaman iki iyi arasından daha iyi olanı ve iki kötü arasından daha az kötü olanı seçme eğilimindedirler. Fakat insanların şeyleri ve durumları iyi ya da kötü olarak yargılıyor olmaları onların yargı gücünün doğruyu gösterdiği anlamına gelmez. Bu yasa insan bilincine öylesine derinlikli işlenmiştir ki, artık ezeli bir hakikat biçimini almıştır."[20]

Hobbes'un, onun için Ölümlü Tanrı benzetmesini kullandığı, insanların doğal durumdaki sürekli ölüm tehdidini ve korkuyu yok etmek adına toplumsal sözleşme ile var ettikleri egemenin yeryüzündeki kudreti sonsuzdur. Artık uyruk olan bireylerin birbirleri üzerindeki bütün hakları egemene geçmiştir ve her bir bireysel irade, egemende cisimleşmiş olan genel irade içinde erir ve egemenin sınırsız kudretini oluşturur. Egemenin gücünün kaynağı bu bireysel iradelerin ortaklaşmasıdır. Hobbes'a göre egemenlik maddi bir olgudur. Bu anlamda egemenlik tanrıdan veya başka bir metafiziksel kökenden türetilemez.

Doğa durumundan toplum durumuna ya da devlete geçiş süreci, zamansallık kategorisine tabi bir süreç değildir. Bu anlamda sözleşmeci düşüncenin varsaydığı doğal durum kurgusu, -daha sonra Rousseau'da da görüleceği gibi- mantıksal bir köken işlevi görür. Bu durum tüm sözleşmeci düşünürler için geçerlidir. Antropolojik verilerin göz ardı edilmesi sözleşmeci düşünürlere yöneltilecek bir eleştiri tutamağı oluşturabilmektedir. Ancak, olgudan değil, kurgudan hareket eden sözleş-

18 A.g.e., 302.
19 *Etika*, 215.
20 *Tractatus-Theologico Politicus*, 203.

meci düşünür, bir neden değil, bir ilke arayışındadır. Aslında doğa durumundaki savaş olgusu, tüm zamanlara yönelik bir tehdit niteliğindedir. "Doğa halinin ve toplumsal sözleşmenin akılcı ispatın anlarından ibaret olmaları, bunların senkronik olmalarını yani zamana, şimdiye, geçmişe ve geleceğe yayılmış olmaları sonucunu doğurur."[21] Bu anlamda doğal durum kurgusu, Hobbes'ta egemenliği meşrulaştıran ve zeminini sağlamlaştıran bir yapı olarak kurulur. "Adı üstünde, bir varsayım olarak tabii hal, kuramsal bir kurgudur. Hobbes, her şeyden önce, insanlığın ve özellikle de içinde yaşadığı toplumun geçmişinde, tanımladığı biçimde bir tabii hal evresi bulunduğunu genel olarak düşünmez. Uygar toplumun siyasi düzenini meşrulaştırmanın yolu, Hobbes'ta olumsuz tabii hal kurgusundan geçer."[22]

Spinoza'nın Hobbes düşüncesinden ve sözleşmeci siyasi düşünce geleneğinden ayrılarak ray değiştirdiği kavşak noktası buradadır. Spinoza düşüncesinde sözleşme, insan doğasının her zaman arzuları, tutkuları ve çıkarları ön plana çıkarmaya eğilimli, sabit olmayan doğası nedeniyle kesin bir sürekliliğe sahip değildir. Herkes bir yarar gördüğü sürece ve sözleşmeyi bozmaktan sağlayacağı yarardan daha büyük bir zarar görmeyeceği sürece sözleşmelere uymaya eğilimlidirler. Bu anlamda, bozulmasından zarar gelmedikçe geri dönüşlülük sözleşme için söz konusu olmayacaktır. Spinoza'ya göre insanlar doğanın zorunlu düzeninin bir parçası olan kendi akıllarının düzenine göre yaşadıkları sürece doğru olanı bulmaya koşullanmışlardır. Spinoza'da ilkesel düzeyde, Hobbes'tan farklı olarak, insana yönelik bir güven söz konusudur.

Fakat insanların çoğu aklın yönetiminde değil, duyguların yönetiminde yaşarlar ve bu doğa durumundaki en belirleyici koşuldur. Spinoza'ya göre, eğer insan doğası, insanın sadece aklın yönetiminde yaşayacağı şekilde ve akılla bağdaşmayan hiçbir şeyi yapamayacağı şekilde olmuş olsaydı doğal hak sadece akıl yasaları ile belirlenebilirdi.

"Fakat insanlar genellikle akıldan çok, kör arzularının boyunduruğu altındadırlar. Bu yüzden de insanların doğal güçleri ya da hakları akılla değil, onları eyleme yönelten ya da varlıklarını korumaya güdüleyen iştah ile sınırlandırılmıştır."[23]

Böylece, doğa durumundan sivil duruma geçişte ortaya çıkan hak devirleri, temel olarak, tutkular düzeyinde bir yabancılaşmaya karşılık gelirler. Spinoza, Tractatus Politicus'un ikinci bölümünde hak devrini ikili bir durum olarak tanımlar. Buna göre, insanlar ya daha yüksek bir iyiye ulaşma beklentisiyle/umuduyla ya da bir zarara uğrama korkusuyla haklarını bir bireye, kuruma ya da topluluğa devrederler. Buna göre bu türden bir hak devri ile ortaya çıkan sözleşme, bu hak devrini oluşturan koşulların, yani korku ile umudun sürekliliği olduğu ölçüde bir sürekliliğe sahiptir. Spinoza, birlikte yaşamanın rasyonel zemininin korku ve umut çifti gibi irrasyonel kategoriler üzerinden yükselmesi temelinde Hobbes ile hemfikirdir.

"Bu sözleşme, onu oluşturan motifler, yani zarar görme korkusu ve istediklerini elde edebilme umudu sürekli olduğu sürece devam eder. Fakat bu korku ve umut bir politik bütünün temelinden kaldırıldığı anda topluluk çözülür ve bireyleri karşılıklı olarak birbirlerine bağlayan bağ çözülür."[24]

Bununla birlikte Spinoza'nın, sözleşmeci geleneğin temel normatif hukuk terminolojisinin dışına çıktığı yer de tam burasıdır. Hobbes'un en belirleyici temsilcilerinden birisi olduğu sözleşmeci gelenek, insana doğa durumundan çıkıp toplumsal durumu kurmasıyla birlikte özsel bir dönüşüm geçirtir. Toplum öncesi durumda herhangi bir varlıktan farksız bir biçimde güdülerinin esiri olan ve bu nedenle zayıf ve aşağı bir düzeyde ele alınan insan, toplum durumunda birden bire nasıl olduğu pek

21 Zeynep Direk, "Hobbes Ve Rousseau: Doğa Hali Anlatısının Zamansallığı," *Felsefelogos* 8(Ekim 1999): 42.
22 A.g.e.: 107.
23 *Tractatus Politicus*, 292.
24 A.g.e., 307.

de belirgin olmayan bir biçimde bir akıl varlığı haline gelir ve bu dönüşüm kökleşir. Spinoza ise bu sorunlu sözleşmeci dualizmi yıkar ve bunu tam da bu geleneğin kelime haznesini kullanarak yapar. Bu, Spinoza'nın kurduğu metafizik uyarınca da böyledir.

Doğa durumunda insan ne ise toplum durumunda da odur. Devletin kökeni göz önünde bulundurulduğunda, kendisini sözleşmeci düşünce geleneğinin içinde bulan Spinoza, bu geleneğin içerisinden geleneğin dayandığı temelleri ortadan kaldırarak çıkar. İnsan doğası doğru bir şekilde göz önünde bulundurulduğunda çözüm ya doğal hak ve hukuk tanımından vazgeçmek ya da devletin kökenini bir sözleşme üzerinden tanımlamaktan vazgeçmektir. Spinoza, yukarıda özetlenen, Tractatus Politicus'un tavrıyla ikinci yolu tercih eder. Böylece artık "sözleşme" ve "hak devri" gibi terimlerin farklı kullanımları siyasal topluluğun bu türden bir oluşum biçimine gönderme yapmazlar. Bu durumda politik bütünün oluşumu nasıl açıklanacaktır?

Bu soru Spinoza'nın siyaset felsefesinin, ontolojisi ile iç içe geçtiği en karmaşık noktalarından birisine karşılık gelir. Topluluğun kuruluşu, hakların devri ile aynı yolda açıklanır. Topluluğun kuruluşunda bireyler haklarını bu bireylerin toplamının dışında olan ve kendine özgü bir varlık zeminine sahip metafiziksel bir egemene değil, adeta tek bir ortak akılla hareket eden topluluğun kendisine eşzamanlı olarak devrederler. Bu anlamda topluluğun doğası da insanın doğasından farklı olmayacaktır. "İnsanlar akıldan çok tutkuların egemenliği altında olduklarından, topluluk da [multitude] akıldan çok, ortak bir tutkunun, ortak bir umudun, korkunun ya da daha önce ortak bir kötülüğün karşılığında ortak bir intikam duygusunun belirleyiciliğinde, ortak bir akılla bir araya gelir."[25]

Spinoza Etika'da umudu "kendisinin neticesinden bir dereceye kadar şüphe ettiğimiz, geçmiş ya da gelecek bir şeyin fikrinden doğmuş kararsız bir sevinç" olarak, korkuyu da "kendisinin bir sonuca varmamasından bir dereceye kadar şüphe ettiğimiz bir şeyin fikrinden doğmuş kararsız bir keder" olarak tanımlar.[26] Buna göre korku ile umut hiçbir zaman biri diğerinden bağımsız biçimde var olmaz. Spinoza düşüncesinde sivil toplum insanın bu belki de en eski iki duygulanış biçimi üzerine kuruludur.

Demokrasi

Toplumsal bütünün ortak bir hak devri ilkesi temelinde oluşmasının doğal sonucu demokrasi olacaktır. Kolektif iktidarın bu ilk ve en temel biçimi şimdilik bir kenara bırakılıp, sadece birleşik kitlenin gücünün ve onu oluşturan bireylerin ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda olanaklı bütün siyasal yapılanma biçimleri için geçerli olabilecek üç temel durum ortaya çıkacaktır. Birincisi, bireyler ortak güvenliği sağlamak amacıyla güçlerini birleştirmek için "doğal olarak anlaştığına göre, daha önce de belirtildiği gibi, egemen hukuku ile doğanın kendi hukuku bir ve aynı şey olacaktır. Dolayısıyla devletin de gücü kadar hakkı vardır ve bu hak bireylerin özel haklarının her zaman üzerindedir.

İkincisi, umut ve korku duygularının yönetilenlerin egemene itaati üzerindeki etkisi eşdeğerli değildir. Umut ve korku duygularının birbirlerinden ayrılmaz bir yapıya sahip olmalarının yanında, bunlardan birisi diğerine egemen olabilir. Korku egemen olursa yönetilenler boyun eğeceklerdir ama yöneticilere yönelik bir nefret duygusundan ayrı olmayacak olan bu boyun eğme ilk fırsatta bir ayaklanmanın tetikleyicisi olacaktır.

"Topluluğun haklarını yöneticilere devrettiği sözleşmeler ya da yasalar eğer kamusal iyilik bunu gerektiriyorsa, bozulmaz bir niteliğe sahip değildirler."[27]

---

25 A.g.e., 316.
26 *Etika*, 184.
27 *Tractatus Politicus*, 312.

Eğer umut korkuya egemen olursa yönetilenlerin itaat etmesi sağlanacaktır ve iktidar istikrar kazanacaktır. Dolayısıyla yöneticiler eğer iktidarlarını korumak istiyorlarsa her zaman toplumun çıkarları ile uyumlu bir biçimde yönetmek durumundadırlar.

Üçüncüsü, yöneticilerin iktidarlarını toplumun yapısı ile uyum içinde sürdürmeleri ve uygulamalarını bu yönde yapmaları ancak onların erdemli olması ve yönetim konusunda bilgili olmaları ile olanaklıdır. Fakat durum genellikle böyle değildir. Çünkü yöneticiler de diğer insanlar gibi çoğunlukla akıl yerine tutkularının egemenliği altındadırlar.[28] Bu durumda, yönetilenlerin korkudan çok umutla itaat etmeleri için ve yöneticilerin, bu türden bir itaati olanaklı kılacak biçimde akla uygun kararlar alabilmeleri için kurumsal sistemler oluşturmaya ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Spinoza'nın siyaset felsefesi, geleneksel anlamda siyasal meşruiyetinin rasyonel temellerinin araştırılması değil, siyasal topluluğu canlı ve işler biçimde koruyacak olan siyasal kurumların rasyonel temelinin araştırılması üzerine kuruludur.

Siyasal Birliğin Temeli: İfade Özgürlüğü

Spinoza düşüncesinde, herkesin diğerleri ile eşitlikçi bir temelde ortaklaşarak doğal haklarını kolektif bütüne devretmesi ile ortaya çıkan politik bütünün örgütlenme biçimi, ilkeden de anlaşılacağı üzere, doğrudan demokrasidir. Bu haliyle tarih içerisinde monarşiye ve aristokrasiye dönüşebilmiş olan bu "kendiliğinden" demokrasinin yaşamını sürdürebilmesi için kurumsallaşması zorunludur. Bu da Spinoza'nın siyaset felsefesinin temel odaklarından birisini oluşturur. Kendi kendisini yöneten topluluğun umudu korkuya baskın çıkaracak kararları almasının zorunlu koşulları neler olacaktır? Bu sorunun cevaplanmasında Tractatus Theologico Politicus ve Tractatus Politicus tek bir metinmiş gibi ele alınmak durumundadır. Spinoza'nın yazdığı son metin olan politik kurumsallaşmayı odağa aldığı Tractatus Politicus'un tamamlanmamış olması Theologico Politicus'a başvuruyu zorunlu kılmaktadır.

Topluluğun bir bütün olarak kendi kendisini yönettiği politik yapılanma biçimi olan demokrasinin "doğal" yönetim biçimi olması, onun doğa durumuna, "doğanın herkese tanıdığı özgürlüğe en yakın biçim" olması olgusundan kaynaklanır. Bu anlamda demokraside "mutlak bir egemenlik" söz konusudur.

> Bu toplulukta "her birey doğal hakkını politik bütüne devreder ve politik bütün her şey üzerinde hak sahibi olur. Başka bir deyişle bu bütün herkesin itaat edeceği kesin ve sorgulanamaz bir egemenliğe sahip olacaktır. Bu türden bir politik bütün gücünün topluluk tarafından kullanılması olarak tanımlanabilecek bir düzen olan Demokrasi olarak adlandırılır."[29]

Spinoza Tractatus Politicus'ta çok çeşitli demokrasi biçimleri olduğunu söyler. Fakat gerçek bir demokrasi, topluluğu oluşturan her bir bireyin, istisnasız bir biçimde, sadece ülkenin yasalarına bağlılık gösterdiği, böylece bağımsız ve saygın bir yaşam sürdüğü, yönetici mecliste oy kullanma hakkına sahip olduğu ve yönetime katıldığı doğrudan demokrasidir.[30] Bu anlamda, doğrudan demokrasi, toplumsal özgürlüğün temel koşuludur. Toplumsal özgürlüğün başat göstergesi ise düşünce ve ifade özgürlüğüdür. Tractatus Theologico Politicus'un son bölümünde Spinoza gerçek anlamda

28 A.g.e., 289.
29 *Tractatus-Theologico Politicus*, 205.
30 *Tractatus Politicus*, 386.

özgür bir toplumu "herkesin istediğini düşünebildiği ve düşündüğünü söyleyebildiği"[31] bir toplum olarak tanımlar.

Spinoza düşüncesinde topluluğun kuruluşu ile ortaya çıkan egemenlik kurumu, ona itaat edilmesi zorunlu ve mutlak olsa da bu ancak eylemler düzeyinde geçerlidir. Doğanın bir sonucu olarak insanların kurduğu toplumun yasaları kimin neyi düşündüğünü sorgulayamaz ve bunun tartışılıp ifade edilmesini engelleyemez. Bir devletin temeli ve hükümetin görevi, mutlak bir itaati sağlamak, insanları korkuyla sınırlayıp onları yönetmek değil, "(...) aksine, herkesi korkudan kurtararak onları olabilecek en güvenli şekilde yaşatmak, hiçbirinin zarar görmeyeceği şekilde doğal varoluşlarını güvence altına almaktır."[32]

Buna göre yöneticilerin işi insanları hayvanlara ya da kuklalara çevirmek değildir. Topluluğun kurulmasının temel nedeni güvenliği sağlayarak insanların kendilerini gerçekleştirmesinin koşullarını yaratmaktır. "Esas olarak bir hükümetin gerçek amacı özgürlük olmalıdır."[33] Egemenliğin bir toplumda sınırladığı şey düşünce özgürlüğü değil, eylem özgürlüğü olmak durumundadır. Çünkü her bir insanın yargısının farklı yönde olmasına rağmen herkes her şeyi bildiğini düşünür ve buna göre eylemde bulunmak ister. Böyle bir durumda ise barışı korumak olanaksızdır. Buna göre, politik topluluğun kuruluşunda, bireyler yalnızca özgür eyleme hakkından feragat ederler, "özgür düşünme ve konuşma haklarından değil."[34]

Örnek olarak, bir kimsenin devletin belirli bir yasasının akla uygun olmadığını iddia ettiği ve bunun kaldırılmasını talep ettiği düşünülsün. Bu kişi bu düşüncesini ilgili otoriteye ilettiğinde ve bu süreçte söz konusu yasaya aykırı hareket etmediğinde iyi bir yurttaş olarak övgüye değer bir tutuma sahiptir. Fakat yöneticileri adaletsizlikle suçlayıp, halkı onlara karşı ayaklanmaya teşvik ettiğinde bir isyancı olarak topluluk düzenini bozmaktan suçlanmak durumundadır. Buradaki tek belirleyici unsur toplumsal barışın bozulup bozulmamasıdır. Eylemler her şeyi değiştirebilir fakat düşünce ve onun ifadesi her zaman serbest bırakılmalıdır.

Spinoza'ya göre, düşünce ve ifade özgürlüğü ne kadar kısıtlanırsa, kamusal barış da o kadar tehdit altında olacaktır. Bir toplumda düşünce birliğini sağlamak imkânsızdan öte bir şeydir. Yöneticiler düşünce özgürlüğünü kısıtlamak için ne kadar çaba gösterirlerse o kadar büyük bir dirençle karşılaşacaklardır. Bu direnci gösterecek olanlar da açgözlüler ve dalkavuklar ya da "büyük kurtuluşun midelerini doldurmak ya da para içinde yüzmek olduğunu sanan kalın kafalılar değil,"[35] iyi eğitimli, ahlaklı, erdemli ve gerçek anlamda özgür entelektüeller olacaktır. "Yönetimin en doğal biçimi olan demokraside, herkes aklının ve yargı gücünün değil, eylemlerinin kontrolünü yöneticilere devretmiştir. İnsanın doğa durumundan çıktığı anda özgür düşünme ve yargı yetisine el konulduğu düşünüldüğünde yönetim bir tiranlıktan başka bir şey olmayacaktır."[36]

Spinoza demokrasi üzerine konuşurken esas olarak ideal bir devlet tipi ortaya koyma çabasında değildir. Bir yurttaşı olduğu Amsterdam şehri filozofun teorisinin pratikteki karşılığı gibidir:

> "Düşünce özgürlüğünün hiçbir sorun yaratmayacağını bir örnekle göstermek gerekirse, çok uzaklara gitmeye gerek kalmayacaktır. Amsterdam şehri, insanların hayran oldukları bir biçimde özgürlüğün meyvelerini toplamanın getirdiği büyük zenginliği yaşamaktadır. Bu en gelişmiş devletin en görkemli şehrinde her

31 *Tractatus-Theologico Politicus*, 257.
32 A.g.e., 259.
33 A.g.e.
34 A.g.e.
35 A.g.e., 261.
36 A.g.e., 264.

ulustan ve her dinden insanlar kusursuz bir uyumla bir arada yaşamaktadırlar. Burada bir kişinin dini ya da mezhebi herhangi bir önem arz etmemektedir. Çünkü bir davayı kazanmada ya da kaybetmede bunun yargıçlar üzerinde bir etkisi yoktur. Burada herkese hakkı neyse o verilir ve yüksek yönetimin koruması altında herkes alnı açık bir biçimde yaşar."[37]

SONUÇ YERİNE

Buraya kadar söylenenleri özetlemek gerekirse, Spinoza düşüncesinde politik olan, insanlara tüm diğer varlıklara yaşamlarını koruyacak ve güvenlik içinde sürdürecek en iyi koşulları sağlamak bakımından, doğanın bir zorunluluğu olarak tanımlanır. Tractatus Theologico Politicus'ta ve Tractatus Politicus'ta söylenenler, esas olarak, Etika'da ifade edilen temel ontolojik belirlemelerin sürekli devinen ve akıp giden yaşamdaki karşılıklarının bir anlatısı olarak görülebilir. Doğa, özleri bakımından benzer olan şeyleri bir araya getirir. Bu bir zorunluluktur. Spinoza, "insan, insan için bir Tanrıdır" der. Bu, birlikte yaşama zorunluluğuna gönderme yapar. Doğanın sarsılmaz ve zorunlu düzeni içerisinde, adaleti tesis etmenin bir yolu bulunmak durumundadır.

Benzerleri bir araya getiren doğada, bir araya gelmesi en zor olan ve en zor bir arada kalabilen varlık insandır. Fakat insanın, yalnızken içinde bulunduğu durum gereği diğerleri ile bir arada yaşaması zorunludur. İnsan bilgi edinebilen ve akıl yürütebilen bir varlıktır ve belki de söz konusu zorluk tam da buradan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, bir arada kalmanın koşulunu oluşturacak olan şey akıl yürütmenin özgürlüğünün sağlanması olacaktır.

Spinoza düşüncesinde, doğada bir araya gelmek için belirli koşullara ihtiyaç duyan tek tür insan türüdür. Bunun nedeni insanların her zaman Akıl yerine tutkularının yöneliminde hareket etmeleridir. Fakat doğal olarak yaşam korunmak ve sürdürülmek zorundadır. Doğanın bilgisine sahip olmak ve onu doğru bir biçimde anlamak ve başkalarını da bu yolda teşvik etmek, Spinoza düşüncesinde, elde edilebilecek en kusursuz erdem ve yetkinliktir.

> "Başkalarını Akla göre yönelтmeye çalışan kimse, iç tepi ile değil, insanca ve tatlılıkla hareket eder. Yaşamada devam etmemiz için Tanrı hakkında fikir sahibi olmamız veya Tanrıyı bilmemiz bakımından bizim nedeni olduğumuz bütün etkiler ve bütün arzuları Dine irca ediyorum. Aslı Aklın düsturuna göre yaşamamızdan gelen iyilik yapma arzusuna Ahlak diyorum. Yaşayan insanı aklın düsturuna göre ele alan, başkalarına da dostluk bağı ile bağlanan arzuya namusluluk diyorum (...) böylece toplumsal yapının (sitenin) temellerinin neler olduğunu da gösterdim. Bundan dolayı, hakiki erdem yalnız Akıl düsturuna göre yaşamadan ibaret olduğu, güçsüzlük ise insanın kendisini dış şeylere göre edilgin olarak yönelтilmeye bırakmasından, dış alemin yapısı neleri istiyorsa onlarla gerektirilip yalnız kendisinde göz önüne alınan asıl tabiatının istediğine göre gerektirilmemesinden ibaret olduğu için hakiki erdem ile güçsüzlük arasındaki fark kolaylıkla görülür."

Dolayısıyla insanlığın yaratacağı en büyük eser Akla özgürlüğünü verecek olan iyi toplumu inşa etmektir. Aklın özgürlüğü düşünce özgürlüğüdür. Düşüncenin özgürlüğünü kısıtlayacak olan her şey doğal bir direniş ile karşılaşacaktır. Spinoza düşüncesinde gerçek anlamda özgür bir toplum, özgür düşünen toplumdur. Bir yasakoyucu doğa durumundaki yalnızlığın sebep olduğu korku du-

37 A.g.e.

rumu göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal güvenliği sağlamak için her türlü önlemi almakla yetkilendirilmiştir. Fakat bir yasakoyucu özgür düşünceyi boyunduruk altına almak adına eylemde bulunduğunda her zaman kendi güvenliği tehdit altında olacaktır. Çünkü sadece bu durumda ortaya konulacak direniş haklı bir direniş olacaktır ve bu direnişin taşıyıcıları gerçek entelektüeller olacaktır.

Kaynaklar

Deleuze, Gilles. *Spinoza Pratik Felsefe*. Çeviren Ulus Baker. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2005.
Direk, Zeynep. "Hobbes ve Rousseau: Doğa Hali Anlatısının Zamansallığı." *Felsefelogos 8* (Ekim 1999).
Spinoza, Benedict. *Etika*. İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 2004.
———. *Tractatus-Theologico Politicus*. Çeviren R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications, 1951.
———. "Tractatus De Intellectus Emendatione, Et De Via, Qua Optime "In *Veram Rerum, Cognitionem Dirigutur*. London: Duckworth & Co., 1899.
———. *Tractatus Politicus*. Çeviren R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications, 1951.

Ekoloji ve Spinoza

Sevinç Türkmen

DOĞAYI YENİDEN DÜŞÜNMEK

İnsanlık tarihine bakıldığında insanın doğayla ilişki tarzının onun her türlü etkinliğine de muhtevasını verdiği görülüyor. Bununla birlikte bilimsel, estetik, politik gibi tüm toplumsal ve öznellik hallerine sirayet eden bu ilişki tarzı artık yeryüzünün sınırlarını da zorlayan bir düzeye işaret etmektedir. Bu ilişki tarzı aynı zamanda evrende yeni alanlar ve yeni ilişki biçimleri arayışını koşullamaktadır. Doğanın dönüşümü hususunda özellikle son yüzyılda gelinen tarihsel durum ise tüm insanlık tarihi düşünüldüğünde hayret verici gözüküyor. Doğa, "uygarlaşma" ve "ilerleme" adına her türlü uygulamaya olanaklı hale getiriliyor. Bu soruna hem güncel boyutuyla nüfuz edebilmek için hem de bilimin uygulamadaki sınırsızlığına gerçek bir eleştiri için insanın doğadaki yerinin araştırılması felsefede yeniden gündeme alınmak durumundadır. Burada başlangıç olarak şu ayrımı ortaya koymakta fayda var; her ne kadar doğa felsefe, bilim ve sanatın ortak konusuysa da bu üç etkinlik arasında doğayı ele alma tarzında ve yönteminde farklılıklar görülür. Felsefe doğa ya da varlık araştırmasında kendine özgü kavramsal yönelimiyle diğer araştırma alanlarından ayrılır.

İnsanın doğayla ilişkisindeki boyut ve bu boyutun sonuçları ekoloji alanında güncel olarak tartışılsa da bu sorunun felsefi olarak tanımlanması ve sorunun felsefi bir yönelimle ele alınması konusunda görünür oranda yetersiz kalınmaktadır. Tabi ki bu sorunun felsefi düzeyde tartışılmadığı anlamına gelmemelidir. Güncel ekolojik yaklaşımlar –toplumsal ekoloji, ekofeminizm, derin ekoloji, ekososyalizm vb.- bu felsefi boyutu göz önünde bulundurmakla birlikte toplumun varoluş tarzını belirleyecek bir evrensel kavrayışa muktedir olamamaktadır. Yine bu yaklaşımların her birinin teorik ve pratik bir değer taşıdığını teslim etmekle birlikte hem varolan insan-doğa ilişkisini eleştirel bir yönelimle ele alma olanağını hem de bu varolan ilişkinin aşılmasına dönük eko-politik bir olanağı birlikte içermede önemli oranda yetersiz kalınmaktadır.

İnsanlık tarihinde her toplumsal arayışın tarihsel bir gerilimden türediği düşünüldüğünde yaşadığımız tarihsellik açısından da ekolojik bir dönüşümün arayışının vazgeçilmez olduğu söylenebilir. Yine bu konuda derinlemesine ve eleştirel bir araştırmaya ihtiyaç varsa özellikle klasik felsefedeki doğa kavrayışlarına dönülmesi ufuk açıcı olabilir. Bu dönüş, hem sorunun ontolojik düzeyine dönmek hem de bu dönüşün yeni bir eko-ontoloji yaratılmasında tarihsel bir görü sağlamak anlamına gelmektedir. Ekolojik araştırmada felsefe tarihine baktığımızda göz ardı edemeyeceğimiz filozoflardan biri Spinoza'dır. Bunun nedenlerinden biri Spinoza'nın ontolojik kavrayışı görülebilirken güncel olabilecek diğer bir nedeni de derin ekoloji yaklaşımının Spinoza'ya yaptığı vurgu olarak değerlendirilebilir.

Spinoza'nın ekolojiye konu olabilmesinin nedeni, onun töz ve doğa özdeşliği görüşüyle sınırlandırılamayacak denli çok boyutludur. Derin ekolojinin Spinoza'ya göndermede bulunması özellikle onun ontolojik birciliğine dayandırılabilir. Peki Spinoza derin ekolojinin karakteristiğini ne düzeyde belirler?

DERİN EKOLOJİ'DE SPINOZA BAĞINTISI

Spinoza'nın felsefesinin bir ekolojik araştırmaya dayanak olup olamayacağı konusunda bize örnek teşkil edebilecek yaklaşım derin ekolojidir. Derin ekoloji, Spinoza ile ekoloji arasında nasıl bir bağıntı kurmuştur? Bu bağıntının, Spinoza'nın çoğu zaman töz ve Tanrı özdeşliği ekseninde ya da Ethika metni sınırında kurulduğu söylenebilir. Töz ve Tanrının bu özdeşliği, varolan her şeyin kendinde bir değer taşıdığını iddia eden derin ekolojiye oldukça elverişli bir argüman temin ediyor gibi gözükse de bu ilişkinin meşruiyeti şüphe götürür.

Ekolojide ontolojik ve etik yönelime ağırlık veren derin ekoloji, bu yönelimiyle ekolojide önsel ilkeler ortaya koymaya çabalar. Derin ekolojinin temsilcilerinden biri olan Arne Naess, bu ilkelerin türetilmiş ilkeler değil kendinde ilkeler olabileceğini vurgulayarak bu bağlamda ontolojik düzleme ayrıcalık tanır. Derin ekoloji ilk olarak "mekanistik materyalizmi eleştirmekle ilgilenir ve onun yerine doğayı okumanın daha iyi bir kodunu geçirir. Bu kod genellikle 'süreçteki birlik'in kodu olarak tanımlanabilir. Bu, hem bütün 'şeyler'in aslında içsel olarak birbiriyle ilişkili oldukları hem de bu karşılıklı ilişkilerin sürekli bir akış içinde olduğu fikrini belirtir"[1].

Doğada her varolanın kendinde bir değeri olduğu önkabulü ekolojik açıdan önemli ve hatta radikal bir argümanı temsil ediyor gibi görünmektedir. Naess burada Spinoza'nın doğa ve Tanrı özdeşliğinin onun için önemli bir ontolojik dayanak oluşturduğunu vurgular. Ancak Naess'in belirttiğinin aksine her varolanın kendi başına bir değer olması argümanı Spinoza'nın ontolojisiyle çelişiktir. Zira Spinoza iyi, kötü, güzel, yararlı, değerli gibi kavramların a priori olarak belirlenemeyeceğine bilhassa vurgu yapar. Bu kavramların tarihsel durumlara ve varoluş koşullarına göre değişebileceğini belirten Spinoza, varolanlara kendinde değer atfetmekten imtina eder. Bunun da ötesinde Spinoza, Naess'in onaylamayacağı bir biçimde iyi kavramını yarar kavramıyla doğrudan ilişkilendirir: "İyi (bonum) ile bize yararlı olduğunu pekinlikle bildiğimizi anlıyorum."[2] Elbette ki buradaki yararlı, Spinoza'nın ontolojik kavrayışı içinde düşünüldüğünde insanın doğayı sınırsızca kullanımına olanak tanınmasıyla uyumlu olarak düşünülmemelidir. İnsanla doğa arasındaki bu ekolojik belirlenimin doğanın kendinde değerinin varsayılmasıyla meşrulaştırılabileceği görüşü Spinoza'nın ontolojisiyle bağdaşmamaktadır. Spinoza ahlak görüşünde dahi değer kavramına vurgu yapmadığı gibi özellikle ereksellik eleştirilerinde bu anlamdaki tüm önbelirlemeleri de reddeder.

1 Warwick Fox, "Deep Ecology: A New Philosophy for Our Time?," içinde *Environmental Ethics*, ed. Andrew Light and Holmes Rolstın III (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 253.

2 Benedictus Spinoza, *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2000), 133.

Arne Naess, derin ekolojiyi sığ ekolojiden ayırmakla işe başlar. Bu ayırmada temel argümanlardan biri, doğadaki tüm şeylerin ve çeşitliliğin insanların kullanımından bağımsız olarak kendilerinde bir değer içerdiğidir: "Yaşam biçimlerinin çeşitliliği ve zenginliği hem bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunurlar hem de kendilerinde değerlerdir."[3] Naess'in şeylerin kendinde değerli olduğu görüşü, genellikle insanla sınırlı olarak görülen kendini gerçekleştirme olanağını tüm varlık alanını kuşatacak biçimde genişletmesine de olanak sağlamıştır. Naess kendini gerçekleştirme (self-realization) normuna bu bağlam içinde vurgu yaparken bu normu varolanların tümü için geçerli kılarak ekolojik yaklaşımını iyiden iyiye derinleştirmektedir. Freya Mathews, bu normu şöyle tanımlamaktadır: "Kendini gerçekleştirme normu, her canlı türünün ve her bir canlının 'kendi doğal tarzına göre' yaşamasını, potansiyellerini geliştirme ve mükemmelleştirme itkisini ifade eder"[4]. Naess'e göre, insanın kendini gerçekleştirmesinin olanağı tüm varlık alanındaki varlıkların kendilerini gerçekleştirme olanağıyla dolaysız olarak koşulludur. Yani "ben", kendi potansiyellerini diğerlerinde ve diğerleriyle edimselleştirebilir. Naess, doğanın kendinde değerli olduğu argümanından yola çıkarak ulaştığı ilkelerden biri olan kendini gerçekleştirme ilkesini Spinoza'nın conatus kavramıyla ilintilendirir: "Bu itki Spinoza'nın sisteminde - conatus in suo esse perseverare – kendi varlığını ya da kendini koruma çabasıdır. Bu sadece hayatta kalma itkisi olmayıp kendi doğasını ya da özünü edimselleştirme düzeyini arttırmaktır."[5]

Naess'in ekolojik araştırmasındaki önemli kavramlardan biri de ekozofi ya da ekofelsefedir. Naess, ekozofi kavramını ekolojiye alternatif olarak kullanır. Ona göre ekoloji, kendini bilimsel yöntemlerle sınırlamak durumundadır. Oysa ekozofi bu yöntemlerin de ötesinde doğaya dair bilgece (wisdom) bir temaşayı anlatır. Dolayısıyla ekozofi, bilimsel bir araştırmadan ziyade felsefi bir kavrayışı anlatmaktadır: "Bir ekozofi daha çok Aristoteles ya da Spinoza tarafından kurulmuş bir sisteme benzer. O, betimleyici ve kural koyucu çeşitli işlevleri olan bir tümceler dizisi olarak ifade edilir."[6] Yeni bir ekolojik yaklaşım ortaya koyan ve bu yaklaşımında ekozofi kavramına vurgu yapan diğer bir düşünür ise Felix Guattari'dir. Naess'in aksine ekozofiyi tarihsel bağlamıyla ele alan Guattari, ekolojide üç boyutlu bir bütünlük kavrayışını salık verir. Yine Naess'ten farklı olarak Guattari, öznellik, toplumsallık ve çevre olarak belirlediği bu üç boyutun birliğinin felsefi görünümü olarak ekozofi kavramına vurgu yapar: "Sadece – adına ekozofi diyeceğim- etiko-politik bir eklemlenme üç ekolojik sicil arasındaki etiko-politik bir eklenmlenme çevrenin, sosyal ilişkilerin ve insani öznelliğin bu sorunlarını tam olarak aydınlatabilmektedir."[7]

Doğaya ve çevreye dair insanmerkezci yaklaşımların eleştirileri ve bu anlamda ortaya konulan yeni etik arayışlar düşünüldüğünde derin ekolojinin radikal tavrı bu arayışların ötesinde bir bakış açısı sunmaktadır. Özellikle doğanın kavranışında bilimsel bir kavrayıştan ziyade felsefi bir kavrayışın gerekliliği ve bu minvalde oluşturulacak bir kavrayışın ontolojik araştırmayla koşullu olduğu yönündeki vurgu, varolan ekolojik yaklaşımların aşılması açısından da kaçınılmaz gözükmektedir. Ancak toplumun tarihsel kuruluşu ve gelinen tarihsel durum göz önünde bulundurulduğunda derin ekolojinin vurgularının bu sınırlarda kaldığı sürece önemli eleştirilere maruz kalabilmesi de muhtemeldir. Bilhassa sınıfsal bağlam, derin ekolojinin bu köklü eleştirisinin tarihsel gerçeklikle örtüşebilecek deneyim olanakları sunamayacağı yönündeki eleştirilere zemin hazırlar. Hintli çevre-

3 Arne Naess, "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspect," içinde *Environmental Ethics*, ed. Andrew Light and Holmes Rolstin III (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 264.

4 Freya Mathews, *Conservation and Self-Realization: A Deep Ecology Perspective*.'ten aktaran Hasan Ünder, *Çevre Felsefesi* (Ankara: Doruk Yayınları, 1996), 202.

5 Arne Naess, "Ecosophy T: Deep Versus Shallow Ecology," içinde *Environmental Ethics Reading in Theory and Application*, ed. Louis P. Pojman (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1998), 140.

6 "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement," içinde *Environmental Ethics Reading in Theory and Application*, ed. Louis P. Pojman (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1998), 136.

7 Felix Guattari, *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 18.

bilimci, derin ekolojiyi azgelişmiş toplumlardaki yoksullar için hiçbir olumlu etkisi olmayacağı ve bu yetersizlikle birlikte onların yoksulluk hallerinin pekişmesine de neden olabileceği yönünde eleştirir: "Karın tokluğuna yaşıyor olsanız bile, doğayı doğal bir kaynak olarak kullanmaktan vazgeçiniz. Doğayı, kendisi için koruyup ona saygılı olunuz"[8]

Ekolojik bir toplumu tahayyül ederken varolan tarihsel durumun mutlak olarak göz ardı edilmesini, ekolojik sorunların ele alınışında ve çözümlenişinde insan ile doğa arasındaki ilişkide kimi ilkelerin önkoşul olarak konulmasını eleştiren diğer bir isim ise Murray Bookchin olmuştur. Bookchin, tarihsel belirlemelerin ötesindeki tüm ekolojik yaklaşımların yetersizliğine vurgu yapmaktadır: "Toplumsal çözümleme, en aza indirilme eğilimindedir ve –sadece 'derin', 'daha derin' ve 'en derin' ekolojistlerden söz etmiyorum, varsıl ile yoksul, ayrıcalıklı ile mahrum bırakılmış, ve erkek ile kadın arasındaki hakiki çatışmalar ile parçalanmış bir toplumda- 'karşılıklı bağlantılı olma' ve 'birlik' gibi soyutlamalarla ayrıcalıklı ve içsel bir kaygı tarafından saptırılır."[9]

Klasik anlamda felsefenin araştırma konularından biri olarak insan ile doğa –ya da epistemolojik anlamda bilinç ile nesne- arasındaki ilişki olanağı, günümüzde ekolojinin ya da ekoloji felsefesinin konusu olarak tartışılmaya devam edilse de felsefenin bu konuda tek başına hareket edemeyeceği aşikârdır. Öyle ki son dönemlerdeki antropolojik veriler, değil felsefi araştırmaya katkı sağlamak felsefenin bu konuyu ele alış tarzını bile belirleyebilmektedir. Keza maddenin araştırılmasında ortaya konulan fizik alanındaki gelişmeler de özellikle yeni bir doğa kavrayışı arayışını temsil eden ekoloji felsefesi açısından olmazsa olmaz bir argümana gönderme yapmaktadır. Derin ekolojinin ontolojiye ve ekozofiye vurgu yaparken yeni bir felsefi görü ortaya koyma çabasının önemini teslim etmekle birlikte ekolojik araştırmada politik-ontolojik bir boyutun yoksayılamayacağı da benzer biçimde teslim edilmelidir. Bütün bu bağıntılar dikkate alındığında derin ekolojinin Spinoza'ya vurgusu yeniden gözden geçirilmeye muhtaç gözükmektedir. Bu gözden geçirme ise Spinoza'ya dönerek gerçekleştirilebilir.

BİR EKOLOJİK OLANAK OLARAK SPINOZA

Bir felsefenin yeğinliğine erişebilmek o filozofun metinlerine dolaysızca ve olabildiğince nesnel bir yönelimle eğilmeyi öngerektirir. Bu yönelimin kadimliği Spinoza'nın ontolojisini kavrayabilmenin ve bu ontolojinin ekolojide bir olanak olarak varsayılıp varsayılamayacağının ifşası için de önemli gözükmektedir. Bilhassa yaşadığı çağın filozoflarıyla birlikte düşünüldüğünde Spinoza'nın çağının genel felsefi eğiliminden ayrıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu ayrılık Descartes ve Leibniz'e bakınca daha da belirginleşir. Bu ayırımın temel uğraklarından biri onun töz tanımıdır. Tözün "kendinin nedeni (causa sui) ile özü varoluş içereni, ya da, varolmadıkça doğası kavranamayan"[10] olarak tanımlaması felsefedeki özgürlük ve zorunluluk, nedensellik ve ereksellik, öz ve biçim gibi karşıtlıklara yeniden dönmeyi salık vermektedir. Tözün böyle tanımlanması karşıtlıkların aşılması yönünde bir kesinlik vaat etmektedir. Öyle ki bu kesinlik bir yorumsal (hermeneutik) yöntemle değil bir iç-bağıntı olarak geometrik yöntemle teşekkül eder. Tanımlar, önermeler, tanıtlamalar herhangi bir yoruma icazet etmeyecek oranda sarihtir. Bunun da ötesinde Spinoza çağının elvermediği bir cüretle tüm aşkınlık boyutlarını hükümsüz kılar. Spinoza'nın esas hüneri ise onun ontolojik temayülünün tüm etik ve politik kavrayışıyla bağlaşık ilişkisini görünür kılabilmesidir. Özellikle kavrayış ile

8 Ramachandra Guha'dan aktaran Joseph R. Des Jardins, *Çevre Etiği- Çevre Felsefesine Giriş*, çev. Ruşen Keleş (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 430.

9 Murray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi - Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler*, çev. Rahmi G. Öğdül (Kabalcı Yayınevi,, 1996), 162.

10 Spinoza, *Törebilim*, 1.

edimsellik arasındaki tutarlılığa vurgu yapması ve bu tutarlığı da özgürlüğün önkoşulu olarak telkin etmesi praksis olanağı açısından kavramsal bir ufuk sağlamaktadır: "zira doğruyu kavradığımızda hiçbir şekilde kayıtsız değilizdir. Tam tersine, kesin olan bir şey varsa, o da kayıtsızlığımız arttıkça özgürlüğümüzün azaldığıdır."[11]

Varolan her şeyin özünün Tanrı ya da doğa olması, toplumun ekolojik dönüşümünde nasıl bir iş görebilir? Ya da, şayet doğa, "her şeyi varlıkta tutan"[12] kuvvet ise bu bilgiyle ekolojik bir dönüşüm meşrulaştırılabilir mi? Bu bilgi toplumun tarihsel çözümlemesinde ve eleştirisinde kullanılabilir mi?

Klasik felsefi araştırmada genel bir yargı olarak, ontolojik yönelim ile tarihsel yönelimin karşıtlık ya da farklılık içerdiği düşünülür. Ontolojinin nesnesi önsüz sonsuz olan olarak belirlenirken tarihsel olanın nesnesi ise zamansal ve değişken olarak belirlenir. Bu minvalde bir şeyin tarihselliği onun ontolojik araştırmaya konu olmayacağını ve ontolojinin konusu olanın ise tarihsellikle kuşatılamayacağını ifade eder. Oysa sorun, insanın doğayla ilişki tarzını gözden geçirmekse ne varolanların insandan bağımsız ontolojik araştırmasından ne de insanın doğayla kurduğu ilişki biçiminin tarihsel köklerinden vazgeçilebilir. Bu gözden geçirme ve ilişki tarzını dönüştürme iddiası, aynı zamanda felsefede bu iki boyutun bir araya getirilme çabasını imler. Dolayısıyla ne ontolojik araştırmayla oluşa iştirakten, ne de tarihsel araştırmayla iştirakin nesnel olanağından vazgeçilmek durumundadır. Spinoza'nın felsefesi tam da bu bağlamda yeni ufuklar vaat etmekte ve umut nedeni olabilmektedir. Bu vaadin ve umudun özü onun bir çıkar yol sunmaktan ziyade doğayla ilişkimizde yeni bir etik-politik kavrayışın ve varoluş tarzının ontolojik dayanaklarını oluşturabilmesinden ileri gelmektedir.

Derin ekolojinin Spinoza'ya vurgu yaptığı boyut ontolojik boyuttur. Spinoza'nın ontolojisinden bahsederken elbette ilk referans Ethika olmalıdır. Ancak Spinoza'nın politik yazılarında da ontolojik göndermelere rastlanmakla birlikte bu yazılar tarihsel okumanın ontolojik yönelimle tutarlı olması gerektiğini de içerir. Bunun da ötesinde Spinoza'da politik olanın ve ontolojik olanın irtibatı bir zorunluluk bağıntısında içerilir. Politik kuruluşun ontolojik kuruluşla bu zorunlu irtibatı tüm etkinliklerin politik etkinlikte soğurulması anlamına gelmez. Aksine her türlü insan etkinliğinin toplumsal kuruluşa iştirakini anlatmaktadır. Spinoza, nasıl ki Ethika'da geometrik bir yöntem kullanmışsa insanın tarihsel etkinliğini ele alırken de bu ele alışı aynı zamanda insan doğası incelemesi olarak aynı perspektifle incelemek gerektiğini düşünür. Spinoza'da ontoloji ile tarihselliğin bağlaşıklığı politik yazılarında tezahür eder. Derin ekolojide Spinoza referans alınırken salt onun ontolojisine göndermede bulunulması, Spinoza'nın felsefi yöntemiyle uyuşmadığı gibi onun politik yazılarının da dışarıda bırakılmasına neden olmuştur.

Spinoza, politik yazılarının bir kısmında insan doğasına vurgu yapar ve insan doğasını diğer varolanların doğasıyla birlikte ele alır. Bu konuda yaptığı tüm belirlemeleri varolanların bütünü için geçerli kılar: "doğadaki her varlık, hem varolmak hem de eylemde bulunmak için sahip olduğu gücün hakkını doğadan alır".[13] Doğanın gücüyle belirlenmiş bir insan doğası, bu doğaya dair tüm transsendental kategorileri yadsıyarak aşmış olur. Bu bağlam, insanın özgürlüğü hususundaki araştırmayı yine aynı düzlemde koşullar. Öyle ki "insan ancak doğasının yasalarına uygun olarak varoldukça" özgür ise bu belirlemeye koşut olarak insanın özgürlüğünün de doğanın yasalarıyla uyumlu olmasıyla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Her ne kadar bu belirlemeler insanın tarihsel varoluşundan bağımsızmış gibi görünse de Spinoza bu bağlantıyı hiçbir dolayıma ihtiyaç duymadan gerçekleştirir. Bu dolayımsızlık beden kavramında görünür hale gelir. Spinoza'ya göre, şayet insa-

11 Baruch Spinoza, "Geometrik Olarak Kanıtlanmış Descartes Felsefesinin İlkeleri," içinde *Spinoza-Blyenberg Kötülük Mektupları* (İstanbul: Norgunk Yayınları), 114.

12 A.g.e., 109.

13 Benedictus Spinoza, *Politik İnceleme* (Ankara: Dost Yayınları, 2007), 16.

nın doğası maddi doğadan bağımsız değilse bir insanı iktidar altında tutmanın ilk yolu da bedenin bu iktidar ilişkisinin nesnesi olabilmesidir. Boyun eğdirilmiş bir beden, kendi gücünü ve doğasını gerçekleştiremeyeceği gibi insanın doğada sonsuz varolanlardan biri olduğu bilgisinin de farkında değildir. Bu edilgin hâl, yasa, devlet, Tanrı gibi kavramların tözsel belirlenimler olduğu yanılgısına neden olmaktadır.

İnsan doğası ile maddi doğa arasındaki dolayımsızlık araştırması Spinoza'yı köklü bir din eleştirisine götürmektedir. Diğer taraftan insanın doğasına uygun yaşayabilme olanağı öncel bir bilgi olarak araştırılamayacağı gibi bu olanağın araştırılması ise dinin tarihsel bir perspektifle eleştirilmesi gereksinimini duyurur. Bu perspektifte temel uğraklardan biri olarak din ile özgürlük arasındaki karşıtlık ele alınır: "Vahyedilmiş bilginin itaatten başka hedefi yoktur. Dolayısıyla, hedefleriyle olduğu kadar, temelleri ve araçlarıyla da tabii bilgiden ayrılır. Böylece onda tabii bilgiye ortak olan hiçbir yan bulunmaz."[14] İnsan ile doğa arasındaki ilişkinin tarihsel araştırması ve eleştirisi düşünüldüğünde incelenmesi olmazsa olmaz alanlardan biri elbette ki dindir. Spinoza teoloji üzerine yazılarında bir yandan insan doğasına dair zorunlu belirlemeler ortaya koyarken bir yandan da politik ve toplumsal itaatin bu bilginin yerine başka bir bilgi getirilerek gerçekleştirilebileceğini vurgular. Zira insanın tüm dinsel ve ideolojik kabuğu soyulduğunda "hiç kimse, tabii hak gereği, bir başkasının mizacına göre yaşamak zorunda değildir"[15].

Doğanın bir parçası olduğumuz bilgisi, toplumsal ve politik olanın kuruluşunda nesnel bir bilmenin olanağını verebilir mi? Spinoza'ya göre bu sorunun yanıtı şüphesiz ki olumludur. Hatta öyle ki bu kuruculuğun nesnel olanağını, insanın "doğayı nesnel olarak kendinde bulundurması" sağlayabilir. Doğanın nesnel olarak insanda içerilmesi, toplumsal ve politik kuruluşta insanın tek dayanağı olabilir. İşte bu ontolojik ve tarihsel bağların ekolojik bir perspektifin olmazsa olmaz uğraklarından biri olarak iş görebilir. Ancak bu bilgi ya da bu ontolojik ilke elbette ki tek başına toplumun ekolojik dönüşümünün güvencesini veremez. Bu ilke, toplumun tarihsel eleştirisiyle birlikte düşünüldüğünde gerçek bir dönüşüme işaret edebilir. Böyle bir eleştiri ise girişte de bahsedildiği üzere insanın tüm etkinliklerine biçimini veren üretim tarzının eleştirisi olabilir. Derin ekoloji, Spinoza'daki ontolojik düzleme göndermede bulunurken tarihsel yönelimi göz ardı etmesi nedeniyle ekolojide önemli bir boyut olarak dinsel bağlamı ve sınıfsal bağlamı ıskalamıştır. Dolayısıyla derin ekoloji, her ne kadar köklü bir eleştirelliği temsil etse de gerçek bir ekolojik toplumsal olanak sunmada yetersiz kalmaktadır.

Spinoza'nın din eleştirisi, toplumun tarihsel eleştirisini ve ontolojik çözümlemesini imler. Bu tarihsel eleştiri ve ontolojik çözümlemenin birliği, Spinoza'nın olması gereken bir toplumun dayanaklarını sadece doğaya uygunluk olarak belirlenimini aşma ve somut öngörülerde bulunmasına olanağı sağlar. Spinoza'ya göre doğaya uygun bir toplum aynı zamanda hiçbir insanın eşitine hizmet etmek zorunda olmadığı bir toplumu anlatır. Bununla beraber her türlü itaat biçimi de olumsuzlanır: "Siyasi bütünün herkese ait olduğu ve yasaların ortak rızayla yürürlük kazandığı toplumda gerçekte itaat diye bir şey yoktur"[16]. Diğer taraftan Spinoza, dinin tarihini doğanın tarihinden ayırarak felsefeyi de dinden ya da teolojiden bağımsızlaştırma yoluna girer. Bu bağımsızlaştırma, dinin tarihinin ya da teolojinin tarihinin evrensel bir tarih ile değil toplumsal bir tarihle eleştirilebileceğini "doğanın evrensel tarihi"nin ise felsefenin konusu olabileceği neticesini getirir.

Diego Tatian, Spinoza'da insanın, Batı felsefesinde hakim olan insan anlayışının olumsuzlanması yoluyla tanımlandığını vurgular: "Etika insanın 'başka bir imparatorluk içindeki bir im-

14 Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Reyda Ergün Cemal Bâli Akal (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008), 49.

15 A.g.e., 50.

16 A.g.e., 111.

paratorluk' olmadığını savunurken, tüm şeylerin içkin düzeninde, onu pars naturae (tabiatın parçası) içinde düşünmek ve anlamak üzere, her türlü olağanüstü nitelikten arındırır."[17] Spinoza'da her türlü aşkınlığın bu ontolojik olumsuzlanmasının toplumsal düzlemde din, devlet ve yasa gibi kavramların da olumsuzlanmasına kadar götürülmesinde bir beis yoktur. Elbette burada aşılması gereken ve en dipte duran aşkınlık ya da ikilik, düşünce ile beden arasındaki aşkınlık ve ikiliktir. Spinoza'nın tarihsel okumalarına da nüfuz eden aşkınlığı ve ikiciliği ilga etmeye dönük bu ontolojik eleştiri, ekolojik bir düşünme tarzının bedensel olarak da ekolojik bir üretme tarzıyla koşullu olduğunu duyurur. Zira doğanın kipi olarak beden, ontolojik bir araştırmanın konusu olduğu kadar politik bir araştırmanın da konusudur.

"İdeaların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynı"[18] ise insanın "tüm doğal şeyleri yararlı olanı elde etmenin araçları"[19] olarak görmesi de şeylerle kurulan tarihsel bir ilişkinin epistemolojik tekabülüdür. Öyleyse bu düşünme biçiminin dönüşümünün önsel olarak belirlenmiş ilkelerle değil de empirik olarak şeylerin ilişki biçiminin değişmesiyle koşullu olduğu söylenebilir. Elbette bu, tasavvur edilebilecek ekolojik bir toplumun ontolojik-felsefi bir ufukla araştırılmasını hükümsüz kılmaz. Aksine bu anlamda bir toplum tasavvuru ne bu ontolojik araştırmadan ne de insanın tarihsel üretim tarzının araştırılmasından vazgeçilebileceğini gösterir. Güncel ekolojik tartışmalarda nasıl ki sadece bir kısım çevre yaklaşımlarının yaptığı gibi kaynakların kullanılması, iklim değişikliği, organik üretim gibi somut sorunları gündeme getirmenin sorunu felsefi-ontolojik perspektiften yoksun kıldığı eleştirilecekse aynı biçimde derin ekoloji gibi, ekolojik araştırmayı felsefi ilkelerle kuşatmaya çalışan ve somut-tarihsel bağlamı neredeyse tümüyle dışarıda bırakan yaklaşımların yetersizliği de aynı şekilde eleştirilmelidir. Elbette Spinoza'da bu anlamda doğrudan ekolojik bir perspektifle karşılaşmak mümkün gözükmüyor. Ekolojide ontolojik ilkeler ortaya koyma çabasında Spinoza'nın ontolojisi oldukça verimli bir içeriğe sahip gözükmekle birlikte Spinoza'da bu tip ilkelerden ziyade ortaya konulan varoluş tarzının insanın politik kuruluşuyla doğrudan ilişkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Politik olanın ve ontolojik olanın bu özdeşliği, derin ekolojinin önemli oranda yok saydığı ya da görmezden geldiği bir özdeşliktir.

Ekoloji felsefesi çok yeni bir araştırma alanı olmakla birlikte güncel felsefeye ve özellikle de bilimin uygulama alanına hem eleştirel bir tutum hem de yeni bir doğa kavrayışı geliştirmek durumundadır. Bu kavrayışın ontolojik bir özü olmakla birlikte bu ontolojik özün de politik bir yönelimi içerdiği teslim edilmelidir. Bu çok-görünümlü yapı, ekoloji araştırmasının ne salt bir doğa araştırması ne de salt toplumsal bir sorun olmadığını gösterir. Buna istinaden Spinoza'nın ontolojik kavrayışının politik kuruculukla dolaysız ilişkisinin ekolojide yeni bir ufuk sağladığı söylenebilir. Diğer taraftan derin ekolojinin temsil ettiği biçimiyle bu ilişkinin tek yönünden yararlanmak ise hem Spinoza'nın doğa kavrayışına hem de onun ontolojik-politik bütünlük görüşüne halel getirmekten kaçınamaz.

---

17 Diego Tatián, *Dünya Sevgisi* (Ankara: Dost Yayınları, 2009), 35.
18 Spinoza, *Törebilim*, 39.
19 A.g.e., 29.

Kaynaklar

Bookchin, Murray. Toplumsal Ekolojinin Felsefesi - Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler. Çeviren Rahmi G. Öğdül: Kabalcı Yayınevi,, 1996.

Fox, Warwick. "Deep Ecology: A New Philosophy for Our Time?" İçinde Environmental Ethics, editör Andrew Light and Holmes Rolston III. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

Guattari, Felix. Üç Ekoloji. Çeviren Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.

Jardins, Joseph R. Des. Çevre Etiği- Çevre Felsefesine Giriş. Çeviren Ruşen Keleş. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

Mathews, Freya. Conservation and Self-Realization: A Deep Ecology Perspective.

Naess, Ame. "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspect." İçinde Environmental Ethics, editör Andrew Light and Holmes Rolstın III. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

———. "Ecosophy T: Deep Versus Shallow Ecology." İçinde Environmental Ethics Reading in Theory and Application, editör Louis P. Pojman. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1998.

———. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement." İçinde Environmental Ethics Reading in Theory and Application, editör Louis P. Pojman. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1998.

Spinoza, Baruch. "Geometrik Olarak Kanıtlanmış Descartes Felsefesinin İlkeleri." İçinde Spinoza-Blyenberg Kötülük Mektupları. İstanbul: Norgunk Yayınları.

Spinoza, Benedictus. Teolojik-Politik İnceleme. Çeviren Reyda Ergün Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

———. Törebilim. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.

———. Politik İnceleme. Ankara: Dost Yayınları, 2007.

Tatiàn, Diego. Dünya Sevgisi. Ankara: Dost Yayınları, 2009.

Ünder, Hasan. Çevre Felsefesi. Ankara: Doruk Yayınları, 1996.

Bir Soru: "Spinozacı Kimdir?"[1]

Emre Koyuncu

Deleuze farklı yazı ve röportajlarında diğer filozoflarla olan münasebetini bir arkadan yaklaşma pratiği olarak gördüğünü belirtir. Bu münasebetten dünyaya canavarsı bir çocuk gelir fakat söz konusu filozofun asla reddedemeyeceği bir çocuk olur bu. Bu karşılaşmaların nasıl cereyan ettiğini görmek için Deleuze'ün monografilarından herhangi birine göz atmak yeterlidir. Deleuze, muazzam bir titizlikle çalıştığı filozofların bütün hareketlerini en ince manevralarına değin takip etmekle kalmaz aynı zamanda onlarla gitmekten geri durdukları patikalarda gezintilere çıkar. Bu beraberlik öylesine sıkı sıkıya bir kenetlenme şeklinde gerçekleşir ki daha sonra bu filozofların çalışmalarını müstakilen okuduğunuzda en başından beri hep beraber oldukları hissine kapılırsınız.

Deleuze'ün monografilarını okuma deneyimi üzerine yaptığım bu detaylı tasvir şu noktayı vurgulamak istememden kaynaklanıyor: Her ne kadar bu yazıda Deleuze'ün Spinoza monografilarından birinin sunumunu yapmaya çalışacak olsam da bir değerlendirme yazısı bu monografiları okuma deneyiminin yerini tutamaz. Zira bu deneyim basitçe monografiları okuma faaliyetini güzelleştiren bir aksesuar değil, bu faaliyetin esas unsurlarından biridir. Bu ehemmiyet bu kitapların herkesin nasiplenmesi gereken birer hazine olmalarından değil, farklı filozoflarla gerçekleşen farklı karşılaşmaların koşullarının kendi içinde bir zenginlik barındırmasından kaynaklanır. *Spinoza: Pratik Felsefe* çalışmasının son sayfalarında Deleuze bu deneyimin önemini basit bir soruyla gündeme getirecektir: "Spinozacı kimdir"?

Aslına bakarsanız, bu çalışmaların birer monograf olarak nitelenebileceği de kuşkuludur. Zira Deleuze'ün monografilarında çalıştığı filozoflarla başbaşa kaldığı pek söylenemez. *Spinoza: Pratik Felsefe*'de de daha ilk cümleden itibaren Nietzsche oradadır. Spinoza'yı yalnız bırakmayan (Stoacılar) ya da Spinoza'nın yakasını bırakmadığı (Descartes) birçok filozof da bu münasebetin hep birer parçasıdır. Aynı şekilde Deleuze'ün Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Nietszche, Bergson ya da Foucault üzerine yazdığı "monografların" kendi kavramlarını, sorularını ve problemlerini ortaya

1 *Spinoza: Pratik Felsefe*'ye metin içinde yapılan referanslarda parantez içindeki ilk sayı kitabın Türkçe baskısındaki sayfa numarasını, ikinci sayı İngilizce baskındaki sayfa numarasını göstermektedir. P. Burcu Yalım'a ve Eren Barış'a bu yazıyı yazarken gösterdikleri destek ve dayanışmadan dolayı teşekkür ederim.

koymaya yoğunlaştığı diğer çalışmalarından felsefi yoğunluk ve zenginlik bakımından noksan olduğunu söylemek mümkün değildir.

Deleuze'ün Spinoza ile olan münasebetini sahneleyen üç temel kaynaktan bahsedilebilir. Bu yazıda yoğunlaşacağım 1981 yılında yayımlanan *Spinoza: Pratik Felsefe* çalışması ve Vincennes'deki Spinoza derslerinin transkripsiyonları Türkçede sıkı bir "Spinozacı" olan Ulus Baker çevirisiyle yayımlandı. Deleuze'ün 1968'de *Fark ve Yineleme* ile beraber yayımladığı ilk Spinoza monografi *Felsefe Ekspresyonizm: Spinoza*'nınsa Türkçe çevirisi henüz mevcut değil. Deleuze'ün "filozofların prensi" dediği Spinoza'nın, Deleuze'ün hem bireysel hem de Guattari'yla olan diğer çalışmalarında da muazzam bir etkisinin olduğunu teslim ederek *Spinoza: Pratik Felsefe*'ye odaklanacağım bu yazıda, çok katmanlı bir düşünsel ilişkinin küçük fakat canlı bir kesitini sunmaya çalışacağım.

Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*'ye Spinoza'nın hayatına ilişkin birtakım detaylarla başlar. Ailesinden, çevresinden ve defalarca şehir değiştirmesine sebep olacak siyasi koşullardan bahseder. Yakın bir okumayla Deleuze'ün ilgisini çeken şeyin aslında bu biyografik detaylardan çok bir filozofun nasıl bir hayat sürdüğüne ilişkin olduğu görülebilir (10,3). Nerede yaşar bir filozof? Nasıl koşullarda 'rahat' eder? Spinoza'nın hayatına baktığınızda, daha 24 yaşında aforoz edilmesine ve bu afarozun beraberinde getirdiği birtakım ağır sosyal ve ekonomik sonuçlara rağmen Spinoza'nın her şeye rağmen yazmasına imkân verecek asgari koşulların bulunduğu bir yerler bulmaya çalıştığını görürsünüz. Açıktır ki Spinoza yazmak için rahat edeceği ideal koşulları beklememiş, mevcut koşulları her daim kritik ederek sadece yazmasına değil, yaşamasına dahi tolerans gösterilmeyen şartlar altında çalışmalarını sürdürmeyi bilmiştir. Bitiremediği ve bitirip de yayımlayamadığı çalışmalara bakılırsa Spinoza için yazmanın adeta bu koşullarla başa çıkmanın bir yolu hâlini aldığı bile söylenebilir. Spinoza, insanların kulağına hakikat şöyle bir fısıldanınca dünyanın kendiliğinden güllük gülistanlık bir yere dönüşüvermeyeceğini de çok iyi biliyordu. Yanlış kanaatlerin upuygun bilgilerden daha güçlü duygular yaratabileceğini yaşayarak tecrübe etmişti. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'sinde ele alacağı bu soru Deleuze'ün de ilgisini çekmektedir: İnsanlar nasıl olur da kendilerini tutsak kılacak şeyler uğruna özgürlükleri için mücadele edercesine mücadele edebilmektedir? Nasıl köleliğe özgürlüğe bağlanır gibi sıkı sıkıya bağlanabilmektedir? Daha sonra Guattari ile birlikte yazacağı Anti-Ödip'te gerçekliğin toplumsal üretimiyle arzulama-üretimi arasında bir fark olmadığını vurgularken de çıkış noktasını bu Spinozacı soru oluşturacaktır ("Anti-Oedipus" 29). Çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre arzunun toplumsal olanla etkileşmesi için herhangi bir dolayıma, dönüşüme, değişime ihtiyacı yoktur. En baskıcı sistemlerde bile arzu en başından beri toplumsalın bir parçasıdır. Arzulama-üretimi toplumsal üretimin ta kendisidir ve kitleler baskıcı rejimlere bir yanılsamanın peşinde habersizce sürüklenmiş değildirler. Şu ya da bu şekilde faşizmi arzulamışlardır. Anti-Ödip'in Freud'un libidinal ekonomisiyle Marx'ın ekonomi politiğinin buluşturduğu bu noktalarda karşımıza hep Spinoza çıkacaktır.

Spinoza ve Nietzsche arasındaki yakınlığın en somut şekliyle ortaya çıktığı bölüm Deleuze'ün etiği ahlaktan ayırdığı ikinci bölümde gerçekleşir. Spinoza'nın "mistik ateist" evren kavrayışını karakterize eden tek töz düşüncesi Deleuze'e göre üç temel kavramın reddine dayanır: Bilinç, ahlakçı aksiyoloji ve kederli tutkular (24,17). Deleuze Spinoza'ya bu radikal felsefi tutumu sebebiyle yakıştırılan etiketlerden daha sonra Nietszche'nin de kendini kurtaramayacağına dikkat çeker: "materyalist, ahlak düşmanı, ateist!" Bu yaftaların tümüyle yanlış olduğunu kim söyleyebilir ki? Deleuze de Spinoza'nın (ve Nietszche ve Felsefe çalışmasında da Nietszche'nin) bu yaftaların gölgesinde gözden kaçırılan incelikli felsefi manevralarını ortaya koymaya girişir.

Spinoza'nın materyalizmi öncelikle model olarak bedeni almasıyla ilgilidir. Zihnin yapa-

bilecekleriyle uğraşıp duruyorsak da Spinoza bir bedenin nelere muktedir olduğunu bilmediğimizi ifade eder. Bu, bir bedenin nasıl tanımlanacağı sorusuyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Spinoza bedeni ne bir form ne de bir töz olarak tanımlar; beden bir kudret ifadesidir ve bu kudret her daim dünyayla etkileşim içindedir. Kudreti dolayısıyla bir bedeni ancak girdiği ilişkilerle, parçası olduğu karşılaşmalarla anlayabilirsiniz. Bu benim için de bir kedi için de toplumsal beden için de böyledir. Kuşkusuz Spinoza'nın bedeni model alan düşüncesinin ilk muhatabı Descartes'tır. Yine de Deleuze, Spinoza'nın Kartezyen dualist töz kavrayışıyla olan ilişkisini değerlendirirken temkinli davranır: Spinoza argümanı için çıkış noktası olarak Descartes'ın zihin ve beden arasında kurmaya çalıştığı nedensel ilişkiyi alsa da bu tip bir ilişkiyi körlemesine reddetmek Spinoza'nın incelikli manevrasını tanımlamaktan uzaktır (25,18). Unutmamak gerekir ki Spinoza için zihin ve beden aynı şeydir, farklılık bu şeyi hangi sıfatıyla ele aldığımıza ilişkindir. Öyleyse burada Spinoza'nın asıl itiraz ettiği nokta, iki ayrı tözmüşçesine zihnin bedene ya da bedenin zihne daha üstün olduğu savıdır. Nitekim bu sav belirli bir ahlaki pozisyonla yakından ilişkilidir: sözgelimi Descartes'ta zihinin beden üzerindeki bu tam hakimiyeti aklın tutkuları bastırıp kontrol altında tutabilmesi şeklinde cereyan edecek ahlak anlayışının ön koşuludur. Spinoza ise bu mutlak hakimiyet tezini bütünüyle reddeder. Zira Deleuze'ün de vurguladığı üzere bedeni model almak demek sadece bedenin bilinmeyen yönlerini sorgulamaya girişmek değil aynı zamanda düşüncenin bilinç dışında kalan yönlerini incelemeye girişmek demektir (26,19). Çünkü bilinç tek başına kişileri şeylerin upuygun bilgisine götürmekten uzaktır. Bilakis olayları yalnızca etkileri yoluyla ve bu etkileri de keder ve sevinç ölçeğinde, bu duyguların asıl sebeplerini ortaya koymaksızın kavradığı için upuygun bilginin önünde büyük bir engel teşkil eder. Deleuze'e göre Spinoza bilinci kusurlarıyla tanımlayan bu tavrıyla bilinci mükemmel bir yaradılışın eseri olması itibariyle mükemmel varsayan skolastik yaklaşımlarla arasına daha başından bir mesafe koyar.

Peki çalışma prensibi adeta bir kusura dayanan bilinç nasıl olur da kendini mükemmel olarak kavrar? Bu bir dizi yanılsamayla gerçekleşecektir. Bilinç başka bir bedenin kendi bedeni üzerinde etkisini hiçe sayıp kendi bedeninin eylemlerinin erek nedenini kendisiymiş gibi düşünür ve böylece kendisine beden üstünde mutlak egemenlik atfeder: "Ben ne dersem o olur". Erek konusunda kendisinin söz sahibi olmadığı durumlarda ise bir başka bilincin, kendinden daha büyük bir iradenin, bir Tanrı'nın söz konusu olduğuna kanaat getirir (27,20). Burada Deleuze'ün vurguladığı nokta Spinoza'nın bu yanılsama silsilesini bilincin çuvallamaları olarak değil asli unsurları olarak görmesidir.

Eğer bilinç kusursuz bir başlangıç ya da bitiş noktası teşkil etmiyorsa bilincin kendisini nasıl açıklayacağız? Spinoza için bir şeyleri isteyip arzulamamın sebebi o şeylerin iyi olduğunu düşünmemden kaynaklanmaz. Aksine şeyleri iyi bulmamızın sebebi onları istememizdir. Bu denkleme göre bilinç duygulanışlara rehberlik etmekten ziyade onun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Şu ya da bu bedenle karşılaşmam eğer beni kederli ya da sevinçli kılıyorsa bu iki basamakta gerçekleşmez. Spinoza'nın duygulanış dediği şey bu etkinin ta kendisidir ve bilinç bu etkinin, Deleuze'ün deyimiyle, bir "şahidi" olmaktan öteye gitmez (28, 21). Spinoza'nın iştahı şeylerin kendi varlıklarını sürdürme çabası yani conatus olarak tanımladığını hatırlayalım. Arzu ise iştaha bu iştiha dair bilincin eşlik etmesidir. Fakat iştaha dair bilincin iştaha pozitif hiçbir katkısı yoktur. Kişi nasıl hareket edeceğine karar verirken bunu bilincinin rehberliğinde yapmaz. Bilinç duygulanışları geriden takip eder ve adeta kütüğünü tutar. Bilince neden olan bu duygulanışlardır, tersi değil. Bu sebeple Spinoza için bilinçte bu duygulanışların nedenlerine ilişkin bir şey bulmaya çalışmak nafiledir.

Spinoza'nın bedeni model alan materyalizminde başından beri belirli bir ahlak karşıtlığının izlerini sürmek mümkündür. Fakat bu karşıtlık Spinoza'nın iyi ve kötü kavrayışında en açık hâlini alır. Spinoza'ya göre iki beden karşılaştığında bu bedenlere ait bağıntılar da bir birleriyle etkileşime girer. Eğer bu etkileşim bu bağıntıların birbirini beslemesiyle sonuçlanıyorsa iyi bir karşılaşma eğer

bu bağıntılar birbirlerini zayıflatıp çözüyorsa kötü bir karşılaşmadır. Kötü, basitçe iki bedenin birbiriyle uyumlu olmaması durumudur. Bu minvalde Spinoza kendi doğasına uygun bedenlerle karşılaşmalar örgütleyebilen bireyelere iyi, özgür ve güçlü; bunu yapamayanlara ise kötü ya da zayıf diyerek iyi ve kötüyü farklı varoluş kiplerini birbirinden ayırmaya yarayan içkin bir kriter olarak kullanır. Ancak yaratılan bu içkin kriterlerle yaşamın yüce değerler önünde yargılanmasının önüne geçmek mümkündür. Spinoza için ahlaki yargıların kaynağı doğaya ilişkin eksik ve yanlış bilgilerdir. Âdem'e elmayı yememesi söylendiğinde bunu bir buyruk olarak algılamasını sebebi yiyeceği elmanın kendi karakteristik bağıntılarını çözüp parçalayacağı yani ölümüne yol açacağı bilgisine sahip olmamasından ileri gelir. Basit bir hakikat böylece ahlaki bir buyruk hâlini alır. Spinozacı etik ise doğadaki bütün bireylerin tabi olduğu aşkınsal doğa kanunları ya da Tanrısal buyruklardan ziyade bireyleri özgürleştiren ebedi hakikatlerin doğayla içkinliğiyle ilgilenir (31,23). Burada vurgulanması gereken nokta, Spinoza'nın iyi kötü kavrayışının basitçe iyi ve kötünün büsbütün anlamını yitirdiği bir göreci konuma tekabül etmediğidir. Spinoza'ya göre beden tek bir bağıntıdan değil bir bağıntılar yumağından oluşur ve bir bedene neyin iyi gelip neyin gelmeyeceği bu bağıntılarla ilgilidir. Kimi karşılaşmalarda bedenin bazı bağıntıları diğer bedenin bağıntılarının bir kısmıyla uyumlu iken diğerleriyle uyumsuz olabilir, tıpkı bir gıda maddesinin ölümcül olmadan bazı yönlerden yararlı bazı yönlerden zararlı olması gibi. Bu noktada Spinoza'nın materyalizmini hatırlamak gerekir. Bedenin neler yapabileceğini bilmememiz aynı zamanda elimizde verili bir iyiler-kötüler listesinin olmadığı anlamına gelir. İyi karşılaşmalar örgütlemek bilincin önderliğinde birtakım iyilerin peşinde koşturmak demek değildir. Aslına bakarsanız iyi karşılaşmalar örgütlemek hiç de kolay bir iş değildir çünkü bu, duygulanışların nedenine ilişkin upuygun bilgiye sahip olmayı gerektirir. Bu duygulanışların nedenlerinin upuygun bilgisine sahip olmadan hareket etmek tutkuların pençesinde ordan oraya savrulmak ya da en azından bu savrulmaya açık olmak demektir. Elinizde ya da bilincinizde size eşlik edecek bir rehber yoktur. Denersiniz, test edersiniz. Evet, bana iyi gelen bir şey bir başkasına için kötü karşılaşma teşkil edebilir ama iyiyi kötüden ayırma meselesi bilinçli bir tercih, zevk ya da haz meselesi değildir. Ya da bir diğer deyişle, tercihler eğer bir upuygun bilgiye dayanmıyorsa bu tercihlerde ısrar etmek kişiye ekseriyetle keder getirecektir. Spinoza'nın bütün etiği bu yüzden pratiktir: Sizi oluşturan bağıntıları, kendi bedeninizi dolaysıyla neyin size iyi gelip gelmediğini ancak deneyimleyerek öğrenebilirsiniz (47,40). Deleuze'ün gözünde Spinoza'yı rasyonelist düşünürlerdense ampristlere daha yakın kılan, Spinoza'nın bu pratik yaklaşımıdır: Rasyonellik kişilere doğuştan verilmiş bir nitelik değildir; yalnızca deneyimleyerek, test ederek rasyonel olmaya baş koyabilirsiniz (54,89).

Deleuze, Spinoza'nın ateizmini ise kederli tutkuları reddetmesiyle ilişkilendirir (32,25). Spinoza'ya göre kederli tutkuların pençesinde olan kişi, bu kederli tutkuları kendi egemenliği için sömüren tiran ve insanların bu kederli duygularıyla kederlenen rahip ile ahlakçı bir üçlü oluştururlar. Burada Deleuze'ün dikkat çektiği nokta Spinoza'nın tıpkı Stoacılar gibi zalim hükümdar ile köleler arasında bir karşılıklı ihtiyaç ilişkisini ortaya koymasıdır. Hayata karşı bir nefretle yaklaşan bu üçlü hep bir hınçla hareket ederek hem kendileri hem de başkaları için yükler yaratır. Spinoza'nın felsefesi ise ortaya bir yaşam felsefesi koymaya girişir; sadece yaşamı değersizleştirip hiçe sayan düşünceye karşı bir felsefe değil, aynı zamanda yaşamın içinde bir felsefe ve yaşayan bir felsefe.

Spinoza: Pratik Felsefe'nin üçüncü kısmında Deleuze, Spinoza'nın kötülük kavrayışına yoğunlaşır. Spinoza'nın kötülük kavramını en net şekilde ortaya koyduğu yazıları, Kalvinist bir teolog olan Blyenbergh ile olan yazışmalarıdır. Bu mektuplaşmalarda yükselen bir tansiyonda Blyenbergh Spinoza'nın Tanrı kavrayışının nasıl bir kötülük tanımı sunduğunu sorgular. Deleuze, Blyenbergh'ün sorularını birçok Spinoza yorumcusunun aksine kesinlikle küçümsemez. Spinoza okurken dönemin skolastik terminolojisini ısrarla kullanmaya devam etmiş ama bütün bu terminoloji baştan

sona yeniden kurgulamış bir filozofla karşı karşıya olduğumuzu unutmamak gerekir fakat Blyenbergh'ünki basit bir terminolojik sorgulamadan çok daha fazlasıdır. Bu yazışmalar Spinoza'nın felsefi yeniliğinin en kristal haliyle vücut bulacağı bir tartışma düzlemi ortaya koyması itibariyle Deleuze'ün özellikle ilgisini çeker. Deleuze'e göre Spinoza'nın özgünlüğü kendinde kötülükten bahsedilemeyeceğini söylemesinde yatıyor değildir (38,31). Zira Orta Çağ boyunca çok sayıda filozofun Tanrı'nın iradesine halel getirmeden kötülüğü Tanrı'ya mal edilebilir olmaktan çıkarmaya giriştiği söylenebilir. Spinoza'yı bu gelenekten ayıran ise öncelikle Tanrısal iradeyi reddetmesi fakat aynı zamanda kendinde iyilikten de bahsedilmeyeceğini ileri sürmesidir. Zira Spinoza'da iyi ve kötü gerçekleşen karşılaşmada biraraya gelen bireylerin bağıntılarına ilişkin bir değerlendirmedir. Blyenbergh'in üzerinde durduğu nokta ise mutlak bir kötülük tanımından yola çıkılmadığı taktirde eylemleri gelişigüzel bir değerlendirmeye başvurmadan değerlendirmenin mümkün olmayacağı hususudur. Spinoza ise tam tersine eylemleri değerlendirmenin ancak ve ancak mutlak bir kötülük tanımından yola çıkılmadığı zaman mümkün olabileceğini düşünmektedir. Burada Spinoza çarpıcı bir örnekle çıkar karşımıza: Aynı eylemin nasıl farklı değerlendireceğini ortaya koyarken hukuki bir olayı, bir cinayeti ele alır. Hem Neron hem Orestes annelerini öldürmüşlerdir, fakat Spinoza bu iki eylemi gerçekleşen karşılaşma özelinde ayrı ayrı değerlendirme taraftarıdır. Bu değerlendirmede Spinoza eylemin kendisinden ya da eylemin imajından ziyade eylemin imajıyla eylemden etkilenen şeyin imajı arasında nasıl bir ilişki kurulduğuyla ilgilenir. Aynı eylemler ancak ve ancak bu ilişkisel analiz ile farklılaştırılabilir (42,35). Çünkü Spinoza'ya göre eylemler aynı derecede mükemmeldir; hiçbir eylemin kendisinde bu eylemi kötü kılacak bir unsur yoktur.

Peki ya özler? Bütün özler de aynı derecede mükemmel midirler? Eğer iyi-kötü analizi bağıntılarla ve bu bağıntıların birbiriyle olan ilişkileriyle alakalı bir değerlendirmeyse, kötülüğün kişinin özünde olduğu durumda kişinin kendi doğasının gereğini yapmasını nasıl karşılayacağız? Deleuze Blyenbergh'ün bu sorusunu yanıtlamak için bizi Etika'ya yönlendirecektir (44,37): Bir öze kötü demek onda olmadığı bir şey aramak demektir halbuki öz her ne ise odur. Olmadığı şey zaten başka bir şeydir ve bu öze ait değildir. Bu nedenle Spinoza bağıntıların kendisinde bir kötülük görmediği gibi özlerde de kendinde kötülüğe dair bir şey göremez. Kötü ancak bağıntılar arasında kurulan bağıntılara ilişkin bir nitelik olabilir.

Blyenbergh'ün en sert itirazı tam da bu noktada yükselecektir: Nasıl olur da özler arasında bir mükemmeliyet karşılaştırması yapamazken her bir özün farklı hâlleri arasında karşılaştırma yapacağız? Bu noktada Spinoza uzayan bu mektuplaşmaya artık devam etmeme kararı alır fakat Deleuze'e göre Spinoza'nın bu isteksizliğinin sebebi açıktır (46,39): Spinoza'nın hakiki bir değerlendirme için bir bir ortadan kaldırmaya giriştiği engelleri Blyenbergh sanki bunların kaldırılması değerlendirmeye engel oluyormuşçasına yeniden Spinoza'nın önüne koymaktadır. Zira Etika'nın neredeyse bütünü özün farklı varoluş hallerinin nasıl karşılaştırılabileceğini tartışır. Keder, özün belirli bir varoluş hâlinden daha az mükemmel bir varoluş haline geçişinin ta kendisidir. Deleuze, bu noktada Spinoza düşüncesinin çok incelikli bir yönünü ısrarla vurgular: Bir varoluş hâlinin bir diğer varoluş hâlinden daha az mükemmel olması sonucuna bu varoluş hâllerini kendi içlerinde birbirleriyle kıyaslayarak değil, bu hâlleri varoluşta ortaya çıkaran durumları dikkate alarak varırız. Deleuze'e göre Spinoza'da öz ve varoluş ayrımı gerçek değil, kipsel bir ayrımdır (47,40). Öz yeğinliksel bir unsur iken varoluş uzamsal bir unsurdur fakat yine de bir şeyin kipsel varoluşunu o şeyin özünden bağımsız düşünemeyiz. Eğer kişi eyleme kudretini artıracak karşılaşmalarda bulunuyorsa aynı zamanda duygulanışlarının özünden yani kendinden kaynaklanmasını sağlamış olur. Eyleme kudretini azaltan karşılaşmalar ise kişiyi duygulanışlarının kaynağı olarak kendi dışındaki birey ya da durumları almaya yönlendirir. Yani ister sevinç ister keder getirsin bütün dış durumlar özde değişime sebep olmak suretiyle değil

de özün uzamsal olarak ifade bulduğu varoluş hâllerinde varyasyona neden olarak gerçek geçişler yaratır. Bu geçişler başlıbaşına öze dair bir varyasyon değil, özün aldığı varoluş hâllerine dair bir varyasyondur. Ebedi tekil özler dış durumlarla ilişki hâlinde farklı varoluş hâllerine bürünürler. Tek tözün farklı ifadeleri olan bu kipsel özler belirli bir kudret skalasından başka bir şey değildir. Spinoza bu yüzden mükemmellik derken özlerin mükemmeliğinden ziyade özün varoluş hâllerinin belirli bir etki alma kudreti sınırlarında ne derece bir eyleme kudreti yansıttığı ya da ifade ettiği sorusuyla ilgilenir (34,27). Varoluşun Spinoza'da bir test sahası teşkil etmesi bu sebepledir. Fakat bu test bir sınavdan ziyade bir denemeye ya da deneye işaret eder. Farklı şartlarda ortaya çıkan farklı varoluş hâlleri özü farklı biçimlerde yansıtır ve Spinoza'nın etik testi bu yansıtma derecesini değerlendirmeye ilişkindir (48,41). Burada vurgulanması gereken nokta, uzamsal yanımızın ve dış durumlarla girdiğimiz ilişkilerin yani duygulanışlarımızın bize ait bağıntılardan birini ya da bazılarını ifade etseler de ifade ettikleri şeylerin ta kendisi olmadıklarıdır. Töz, sıfat ve kip üçlüsünün içkinliğinde işleyen bu çok katmanlı ifade kavramı Deleuze'ün diğer Spinoza monografı Spinoza: *Felsefede Ekspresyonizm*'de de temel güzergahlardan birini teşkil eder.

Kitabın dördüncü bölümü, *Etika*'daki temel konseptlerin indeksi şeklinde düzenlenmiştir. Deleuze'ün Spinoza'nın tüm çalışmaları içinde *Etika*'ya bu denli bir önem atfetmesinin sebebi Spinoza'nın bu çalışmasında geliştirdiği ortak mefhumlar kavramıdır (89,54). Zira önceki çalışmalarında da bilgi türleri konusunda çeşitli sınıflandırmalar yapmışsa da Spinoza bir bilgi türü olarak ortak mefhumdan ilk kez *Etika*'da bahseder. Bu kavramı özgün kılan, mefhumların ortaklığını zihinlere değil bedenlere ilişkin bir ortaklık olarak betimlemesidir. Uzamsallık, devinim ve durağanlık bütün bedenlerde ortak olan mefhumlardır fakat iki beden arasında çok farklı ortaklıklardan bahsedilebilir. Bu ortaklıklar iki beden arasındaki bağıntıları arasındaki uyumun idealardır. Farklı bedenleri kapsaması itibariyle belirli bir genelliğe işaret etse de ortak mefhumlar kurmaca ya da soyut bir ortaklık teşkil etmezler. Deleuze'ün ortak kavramlar üzerinde durmasının bir diğer sebebi, Spinoza'da ortak kavramların bizi bir tutkudan diğerine sürüklenmekten kurtaran upuygun bir bilgi çeşidi olmasıdır. Fakat sevinç bir tutku olsa da ortak mefhumların oluşumunda kilit bir rol oynar: Deleuze'ün deyimiyle sevinç "bir tramplen gibi" çalışarak eyleme kudretimizi arttırmak yoluyla bizi upuygun olmayan idealara mahkûm olmaktan kurtarır ("Spinoza Üzerine On Bir Ders" 41). Sevincin aksine keder ise asla ortak mefhum üretemez çünkü keder iki beden arasında ortaklıktan ziyade bağıntısal bir uyumsuzluğa işaret eder.

Kitabın bu bölümünde bir içkinlik filozofu olarak Deleuze'ün ilgisini çeken bir diğer husus Spinoza'daki kavramlar ağının ortaya koyduğu içkinlik düzlemidir. Deleuze'e göre Spinoza'nın içkin felsefesi üç tekselliğe dayanır: Sıfatların tekselliği, nedenin tekselliği ve zorunlunun tekselliği (99,52). Deleuze sıfatların teksesliğine yaptığı vurguyla, Hegel'in de eleştirilerini yoğunlaştırdığı ve bu sebeple Spinozacı literatürün belki de en çok tartışılan konusu olan sıfatların ontolojik statüsü husunda kendi özgün düşüncesini ortaya koyar. Sıfatların ontolojik statüsü kilit önemdedir çünkü Spinoza'da sıfatlar, kavrama gücünün tözün özü olarak gördüğü özelliklerdir. Spinoza için kavrama gücü, sonlu ya da sonsuz olduğuna bakılmaksızın, düşünce sıfatının bir kipidir yani sıfatların tözle olan özsel ilişkisi bir anlamda kipler üzerinden tanımlanmıştır. Sıfatların töze ait nesnel bir özellik mi yoksa kiplerin sınırlı kavrayışlarının sonucu olan öznel bir özellik mi belirttiği sorusunun, başka bir deyişle, tözler ve sıfatlar arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusunun bu meselenin temel güzergahını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

İşte Hegel'i ve daha birçoğunu meşgul eden nokta, Spinoza'nın ısrarla sıfatları hem tek tözle özsel bir ilişki içerisinde hem de ondan farklı bir şey olarak tanımlamasıdır. Töz ve özler arasında üçüncü bir terim olarak sıfatları Deleuze bir "ifade" unsuru olarak görür. Sıfatlar tözün özünü

farklı şekillerde "ifade eder". Sonsuz sayıda sıfatın olması özlerin niceliksel olarak değil niteliksel olarak sonsuz olmasından kaynaklanır. Deleuze'ün deyimiyle tözler ve sıfatlar arasındaki ifade ilişkisi "nümerik" değil niteldir (99,52). Bizim sadece Uzam ve Düşünce şeklinde iki sıfatı bilebiliyor olmamız, kipsel özümüzün sadece bu nitelikleri barındırıyor olmasından kaynaklanır. Sıfatların tekssesliliği tam da bu demektir: Sıfatların tözün özünü ifade etme biçimiyle kipsel özlerin bu sıfatları barındırma biçimi aynıdır, tektir. İfade tek basamakta hem ifade eder yani açıklar (explicare) hem de ifade bulur yani ima eder (implicare). Böylece kimilerine göre Spinoza'da tekssesslilik için bir engel teşkil eden sıfatlar, Deleuze'e göre başlıbaşına Spinoza'da tekssesliliği garantileyen ve içkinliği tesis eden unsurdur (84,63). Sıfatların tekssesliliği fikri aynı zamanda teoloji geleneğinde Spinoza'yı hem Tanrı'nın sıfatlarının ancak olumsuzlama yoluyla kavranabileceğini ileri süren İbn Meymun'un eşsesli negatif teolojisinden hem de Tanrı'nın sıfatlarıyla insani sıfatlar arasında ancak belirli bir benzerlikten bahsedilebileceğini savunan Akinolu Thomas'ın çoksesli analojizminden uzaklaştırır. Bu uzaklaşma Spinoza'nın Tanrı kavrayışı açısından çok önemli bir manevradır çünkü Spinoza insani sıfatların Tanrı'ya yüklenemeyeceğini söylerken aynı zamanda Tanrı'ya mahsus bir sıfattan bahsedilemeyeceğini de ifade ederek kutluluğu reddeder (84,63). Deleuze'ün bu çalışmasında daha genel bir çerçeve içinde sunduğu felsefede teksesli varlık fikrini *Felsefede Ekspresyonizm: Spinoza* çalışmasında enine boyuna irdelemiştir.

Spinoza'nın yarattığı içkinliğin bir diğer yüzü nedenin tekssesliliğidir. Bu tekssesliliğe göre Tanrı'nın her şeyin nedenini teşkil etmesiyle kendi kendinin nedenini teşkil etmesi aynı anlamdadır (85,53). Aristotelesçi erek nedeni reddeden Spinoza etkin nedeni de böylece bir muhalefet şerhiyle kullanmaktadır: Spinoza'da etkin neden geçişli bir neden değil içkin bir nedendir. Tanrı'nın ya da tözün kiplerin içkin nedeni olması demek bu kiplerin yalnızca bu töz aracılığıyla değil aynı zamanda bu töz içinde ve bu töz olarak ortaya çıkması demektir. Burada neden, geçişli nedenselliğin aksine etki ortaya çıkıncaya değin işleyen ve etkisinden hep ayrı kalan bir seri ifade etmez. Spinoza'yı kimileri için bu kadar tehlikeli ve kabul edilemez yapan tam da budur: İçkin neden, Tanrı ile Tanrı'nın yarattıkları arasında bir ayrım yapmaktan uzaktır. Diğer bir deyişle Tanrı, "üretmek için yalnızca kendinde kalmakla yetinmeyen, ama ürettiği de kendinde kalan" bir nedensellik prensibine göre hareket eder (*Spinoza Üzerine On Bir Ders*, 94).

Deleuze'e göre Spinoza'da içkinliğin üçüncü ekseni zorunlunun tekssesliliğidir. Spinoza'ya göre Doğa'da herhangi bir şeyin mümkün ya da olumsal olması söz konusu değildir (118,94). Varoluş kipsel özlerin bir parçası olmadığından bu kipleri sadece özleri itibariyle değerlendirdiğimizde bu kiplerin var olmaları için dışsal bir neden gerektiğini düşündüğümüzden bu modları olumsal şeklinde kavrarız. Yine bu dışsal nedenlerin vuku bulup bulmayacağını bilmediğimiz için bu kipleri varoluşları öncesinde mümkün şeklinde kavrarız. Dolayısıyla kipleri mümkün ya da olumsal olarak değerlendirmemiz aslında bizim perspektifimizin sınırlılığına işaret eder; Doğa'daki nedenler zinciri açısından bu kategoriler bütünüyle anlamsızdır. Spinoza'nın mümkün ve olumsal kategorilerini reddetmesi aynı zamanda Tanrı'nın özgür iradeyle hareket ettiği tezini de reddetmesi demektir çünkü Spinoza'ya göre Tanrı'nın özgürlüğü her şeyin onun özünün gerektirdiği biçimde zorunlu olarak var olmasıyla açıklanır. Hiçbir şeyin başka türlü olması düşünülemez çünkü bu ancak Tanrı'nın farklı bir öze sahip olmasıyla mümkün olabilir. Tanrı'nın özü zorunlu olarak varoluş içerdiğine göre bu farklı özün de zorunlu olarak varolması gerekecektir fakat töz tek olduğu için bu imkansızdır. Bu yüzden Tanrı'nın üretimi seçimler yaparak değil, özünün gereği yani basitçe ne ise o olması yoluyla gerçekleşir (119,94).

Dördüncü bölümde Spinoza'nın kavramlar ağı içerisinde önemi ortaya konan ortak mefhumlar kavramı kitabın beşinci bölümünde yeniden karşımıza çıkar. Deleuze beşinci bölümde Spino-

za düşüncesinin zaman içinde nasıl evrildiği sorusundan hareketle Spinoza'nın çalışmaları arasındaki süreklilik ve kırılma hatlarını ortaya koymaya girişir. Spinoza'nın erken dönem çalışmalarının Kartezyen bir dönem olarak değerlendirilmesine karşı çıkar ve Spinoza'nın farklı çalışmaları arasında karşılaştırmayı bu çalışmaların başlangıç momentumları açısından yapar (121,111). Spinoza, *Kısa İnceleme*'nin aksine ne *Anlağın İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'de ne de *Etika*'da girişi Tanrı'yla yapar. Zira sentetik bir sunum benimsediği bu iki çalışmada Tanrı hemen değil "mümkün olduğunca çabuk bir biçimde" sunuma dahil edilir. *Anlağın İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'de başlangıç noktası bir doğru ideadır ve bu idea geometrik bir varlığa ilişkindir. *Etika*'da ise girişi tek töz hipoteziyle yapar ve şeylerin nedenleri kadar nasıl ortaya çıktıkları sorusunu da gündemde tutarak tezlerini ilerletir. Deleuze'e göre tek tözün kavranması aşamasında devreye giren ortak mefhumlar *Etika*'nın geometrik sunumu açısından da kilit bir rol oynamaktadır. Zira Spinoza *Etika*'da formüle ettiği ortak mefhum kavramının bedenselliği sayesinde geometrik kavramları esas almanın beraberinde getirdiği soyutluktan kurtulmuş olur (125,115). *Etika*'da ortak mefhumlar bireyler arasındaki ilişkileri çalışan somut bir geometri ortaya koyar. Bu mefhumlar, özlerin tekilliğine dair bir bilgi olmasa da hem pratik hem upuygundurlar. Deleuze'e Spinoza'nın *Anlağın İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'sini neden bitirmediğini de ortak mefumlar kavramına bağlar: böyle bir kavramı başlangıç momentumu bir ölçüde soyut bir geometriye dayanan ve bilgi türlerini bu güzergâhta zaten sınıflandırmış olan bir çalışmaya sonradan eklemlemenin bir yolu yoktur (131,121).

"Spinoza ve Biz" başlıklı altıncı ve son bölümde ise özellikle Bin Yayla'da farklı bir bağlamda yeniden karşımıza çıkacak birçok kavramın Spinoza ile bağlarının kurulduğunu görürüz. Deleuze önceki bölümlerde ortak mefhumların bedenselliğinin geometriyi bir anlamda ete kemiğe büründürüp Spinoza'yı soyut kavramlarla çalışmak zorunda kalmaktan kurtardığını vurguladıktan sonra bu bölümde tekrar Spinoza'nın bedensellik kavrayışına yönelir. Deleuze, Spinoza'ya göre bedenin kinetik ve dinamik olmak üzere iki yüzü olduğunu söyler. Kinetik yüz bedenin devinim ve durağanlıklarıyla yani bu bedeni oluşturan parçaların hızıyla ilgilidir. Dinamik yüz ise bedenin etki alma kudretine dairdir ve bedeni etkileşimleri içinde tasavvur eder. Bu tanım itibariyle, beden bir form teşkil etmez çünkü form bu hız ilişkilerinin ancak bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Aynı şekilde beden, organlarına da endekslenmemiştir çünkü bedenin dinamizmi bedenin şu ya da bu işlevini bedenin etki alma kapasitesine bağlı kılar. Bir çiftlik atıyla bir yarış atı eğer sınıflandırma organlar üzerinden yapılırsa aynı türe ait olacaktır fakat etki alma kapasitesine ve duygulara göre bir sınıflandırma yapılırsa çiftlik atının yarış atındansa öküze daha yakın olduğunu görülür (134,124). Bu duygu bazlı sınıflandırma itibarıyla Deleuze, Spinoza'nın etiğinin bir nevi etoloji olduğunu söyler. Bu etolojik etik bir ahlaki buyruklar manzumesi olmaktan ziyade bir duygular haritasıdır. Fakat bu harita bitmiş, tamamlanmış bir harita değildir; bir bedenin neler yapabileceğini bilmediğimiz için bu haritayı gezinerek, deneyerek, deneyimleyerek çizmemiz gerekecektir. Böylece Spinoza'nın etik sınıflandırması bir içkinlik düzleminde gerçekleşir: Bir form olarak özneden yola çıkmak yerine hızdan, devinimden, bağıntılardan hareketle iyiyi kötüden ayırınız. Deleuze'e göre bir form olarak özneden bahsetmek ancak bir aşkınlık düzleminde mümkün olabilir çünkü özneyi özne yapan şey hep kendini geri çekerek bir aşkınsallık hasıl edecektir. Bu düzlemde her şeyin açıklanması, bir şeylerin gizli ve açıklanmamış kalmasına bağlıdır (138,128). İçkinlik düzleminde ise bu gizli boyut ortadan kalkar çünkü her şey bir kompozisyon olarak ortadadır ve ortadan başlar. Bu kompozisyon ne formla başlar ne de onunla biter.

Deleuze, "Spinoza ve Biz" bölümünü bitirirken Spinoza okuma deneyimini sorunsallaştıran şu kritik soruyu soracaktır: Kimdir Spinozacı? (139, 129) Spinozacı kime denir? Spinoza'nın Etika'sıyla ortaya oldukça karmaşık, çok yüzlü, çok katmanlı, sistematik bir felsefe koyduğu söylenebilir. Fakat Deleuze için Spinozacı olmak demek bu sistematik felsefeyi ilgiyle çalışmak demek kadar

Spinoza'nın altını çizdiği gibi test edip deneyimleyerek bir rasyonel oluş içinde olmak demektir. Spinoza'nın *Etika*'sının böylece iki yüzünden bahsedilebilir: Bir yandan en çetrefil felsefi sorunlar en cesur ve orijinal şekilde yeniden yorumlanır ve yepyeni problemler formüle edilir fakat diğer yandan da olabildiğine bir felsefe-dışılık süregider. Deleuze, Spinoza'nın kişileri yakalayıveren flaşlarından bahseder; bir argüman, bir cümle, bir kitap ya da bir sayfa olabilir bu. Yazar, ressam, öğretmen ya da hukukçu olmanız da farketmez. Spinoza'nın okları şu ya da bu şekilde size isabet eder ve kendinizi Spinoza düşüncesinin orta yerinde buluverirsiniz. Çünkü bir içkinlik filozofu olan Spinoza, Deleuze'ün deyimiyle, aynı zamanda bir filozof-olmayandır ve pedagojisi de felsefeye dair olduğu kadar felsefe-olmayana dairdir (140,130). Spinoza'nın düşüncesini çok daha çarpıcı yapan, felsefe ve felsefe-olmayan arasında yaptığı bu çapraz geçişlerdir. Bu nedenle *Etika*'yı kutsal bir kitap gibi adım adım mutluluğa götürecek bir manifesto olarak okumaya kalkanların hüsrana uğraması kaçınılmazdır. *Etika*'da hayatınıza uygulayacağınız ya da yaşantılarınızı yargılayacağınız hazır kanunlar bulamazsınız. Değerlendirmeyi olanaklı kılacak içkin kriterler, yaratılmalıdır. *Etika*'yı okumak size erdemli olmayı garantileyecek bir reçete ya da yol sunmaz: Yollar keşfedilmeli ve hatta yapılmalıdır.

Kaynaklar

Deleuze, Gilles. Spinoza: Practical Philosophy. Çev. Robert Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988.

——. Spinoza: Pratik Felsefe. Çev. Ulus Baker. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005.

——. Spinoza Üzerine On Bir Ders. Çev. Ulus Baker. İstanbul: Kabalcı, 2008.

Deleuze, Gilles, ve Félix Guattari. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.

Spinoza ve Siyaset. Etienne Balibar. Çeviren Sanem Soyarslan. Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Son yıllarda ülkemizde Spinoza'ya ilginin arttığı aşikâr. Buna sebep olarak filozofun siyaset ve felsefe arasında kurduğu ilişkinin farklı bir düşünme pratiğine yol açtığına yönelik tartışmalar, özellikle de bu tartışmaların Batıda son çeyreğe damgasını vuran Hardt, Negri, Deleuze gibi önemli yazarlar üzerinden Türkiyeli okuyucu tarafından takip ediliyor olması gösterilebilir. Spinoza düşüncesi Porto Alegre'de başlayan ve farklı kitlelerin bütünleşmesini öngören "Antikapitalist Hareket"i önceleyen bir dönemde yeniden canlandı. Antikapitalist Hareket'in süreç içinde, özellikle 2008 krizi sonrasında, söyleminin güç kaybettiği açık bir şekilde ortada olsa da, Spinoza'ya yönelen bu yoğun ilginin akıbetini zaman gösterecek.

Étienne Balibar'ın 1980'li yıllarda verdiği derslerden hareketle 1985 yılında kaleme aldığı *Spinoza ve Siyaset* başlıklı çalışmasının 1998 yılında İngilizce'ye ve ardından 2004 yılında Türkçe'ye çevrilmiş olması yukarıdaki savı destekler nitelikte. Balibar, geleneksel yorumların ötesinde, felsefe ve politikanın karşılıklı birbirini üreten yapılar olduğu savından hareketle, Spinoza felsefesini bir eylem felsefesi olarak ele alıyor. Spinoza sistemi, kendine ontolojiyi temel alan siyaset temelli bir felsefe olarak öne çıkarılıyor. Kitapta Spinoza'nın temel metni olan *Etika*'nın ışığında, 1670-76 yılları arasında kaleme aldığı *Tractatus Theologico-Politicus* ve *Tractatus Politicus* isimli çalışmalarını da içeren bir felsefi-politik çözümleme sunuluyor.

Balibar bu metindeki temel savını şöyle özetliyor: "Spinoza'nın yapıtları çok büyük sıklıkla ikiye ayrılmıştır: "Metafizikçiler", Platon'dan Descartes, Kant ve Hegel'e kadar uzanan büyük ontolojiler ve bilgi kuramları dizisi içine koydukları *Etika* ile meşgul olmuşlar, buna mukabil "siyaset bilimcileri" ise, Locke, Hobbes, Grotius ve Rousseau'nun yapıtlarıyla beraber klasik doğal hak ve devlet kuramları sınıfına soktukları *Tractatus Theologico Politicus* ve *Tractatus Politicus* üzerine yoğunlaşmışlardır. Sonuç olarak *Etika*'nın merkezinde bir toplumculuk çözümlemesi olduğu gerçeği büyük ölçüde incelenmeden kalmıştır. Oysa ki bu çözümleme olmaksızın Spinoza'nın hak ve devlet tanımları anlaşılmaz olacaktır"(113).

Kitap açıklayıcı bir girişle birlikte beş bölümden oluşmakta. Giriş bölümünde Spinoza düşüncesinde felsefe-siyaset ilişkisine yönelik görüşler dile getiriliyor. Ardı sıra gelen bölümler; *Tractatus Theologico Politicus*, *Tractatus Politicus* ve *Etika* özelinde politik ve felsefi kavrayışların gelişimleri, karşılıklı bir ilişki içinde tüm yönleriyle okuyucuya sunuluyor. Birbirlerini nasıl meydana getirdikleri resmedilmeye çalışılıyor. Söz konusu gelişim sürecinde dönemin önemli tarihsel olaylarının etkisi de gözler önüne seriliyor. Aralarında iki yıl gibi kısa bir süre olmasına rağmen *Tractatus Theologico Politicus* ve *Tractatus Politicus*'un tamamıyla farklı kalemlerden çıkmış gibi görünüyor olması ("Devletin amacı özgürlüktür" sloganının yitirilmesi, dinin siyasal yapıdaki rolünün ikincil bir hale gelmesi, doğal din kavramı yerine daha sonra Hegel'de karşımıza çıkacak olan halkın dini kavramının dile getirilmesi gibi) ancak böyle bir okuma ile anlaşılır kılınabilir. Balibar bu süreci Oranje Devrimi'nin başını çektiği tarihsel olaylar zinciri ile bağlantılı olarak açıklıyor. Ona göre *Tractatus Politicus*, arkadaşlarının öldürülmesi ve en iyi gibi görünen rejimin çökmesine karşı verdiği ilk tepkilerle yoğurulmuş bir metin(59). 1674 yılında *Tractatus Theologico Politicus* ve *Leviathan*'ın yasaklanmış olması da bunu destekliyor.

Balibar'a göre Spinoza üzerine anlaşmazlıklar üç ana sorun altında toparlanabilir (doğa-insan-hak). Kitabın "Siyaset ve İletişim" başlıklı son bölümü tüm aktarılanların bir muhasebesi olma niteliğinin yanı sıra, bu üç sorundan hareketle filozofun çok katmanlı düşünce yapısını bir iletişim biçim-

leri felsefesi olarak okumanın olanaklarını arıyor. Bölüm, *Etika*'nın geometrik yapısından hareketle ifade özgürlüğü, akıl-duygu (tutku) ikiliği, çokluk gibi kavramlarının nasıl inşa edildiğini aktardıktan ve kavramların sistem içindeki sarılmaz yerini gösterdikten sonra *Tractatus Theologico Politicus* ve *Tractatus Politicus* özelinde kavramların hem tarihsel anlamda hem de siyaset felsefesi açısından sorgulamalarını sunuyor. Bu bölümde Balibar'ın ilgi çekici savlarından biri Spinoza'nın rasyonel anlamda güçlü bir kavram olarak kuruduğu çokluk kavramının, siyaset felsefesi özelinde gücünün tartışmaya açık olduğu savı: "...siyaset ve teoloji söz konusu olduğunda, rasyonel argümanının, çokluğun (vulgus, multitudo), fikirleri üzerindeki etkisine haddinden fazla değer biçmiş olmasıdır. Daha derin bir düzeyde, kitlelerin kendilerini yönetme kapasitelerine haddinden fazla değer atfetmişti (...) Spinoza kesin olarak insanların, şartlar ne olursa olsun 'doğaya' uygun demokratik bir rejim kurabilme becerisine, olduğundan fazla değer biçmişti"(125). Kitaptaki bu ve benzer savlar oldukça önemli. Zira giriş paragrafında aktarılan nedenler dolayısıyla Spinoza'ya olan ilgideki artışın merkezindeki kavramlardan biri çokluk. En politik hali Spinoza'da karşımıza çıkan bu kavram, şiddetli bir şekilde Negri ve Hardt'ı etkilemiş, *İmparatorluk* ve *Çokluk* isimli kitaplarda dile getirilen sınıf kavramının yerine önerdikleri, yeni bir devrimci özne olanağı olarak karşımıza çıkmıştı. Tüm dünyada birçok aktivist ve teorisyen tarafından küresel kapitalist sisteme karşı direniş adına yeni bir model olarak kullanılan bu kavramın Spinoza özelinde bile tartışmaya açık olduğu âşikar görünmekte. 2008 ekonomik krizi sonrası Marksist düşüncenin geneline yayılan ve birçok son dönem tartışmada açıkça yeniden karşımıza çıkan ortodoks kavramlar çokluk ve benzeri alternatiflerin söylemlerinin aslında spekülatif kalmaktan öteye gidemiyor olmasının bir sonucu.

Sonuç olarak, Balibar'ın *Spinoza ve Siyaset* başlıklı çalışması dönemi özelinde Spinoza felsefesine güncel bir giriş niteliği taşımakta. Klasik okumaların ötesinde, farklı metinlerde düşüncede meydana gelen değişimleri tarihsel bir zemine de oturtarak, sistemin çok katmanlı yapısını okuyucuya sunuyor.

Fehmi Ünsalan

Yaban Kuraldışılık. Antonio Negri. Çeviren Eylem Canaslan. Otonom Yayınları, İstanbul, 2005.

Antonio Negri-Michael Hardt *İmparatorluk* ve *Çokluk* kitaplarıyla akademik, felsefi ve politik çevrelerde tartışma konusu olmayı hâlâ sürdürmekteler. Bu iki kitapta temel olarak, kapitalist üretim ilişkilerinin değişmesiyle birlikte varolan paradigmaların ve analiz yöntemlerinin de değişmesi gerektiği savunulmaktadır. Kapitalizmi anlamak için artık geçmişteki ulus-devlet ve emperyalizm modellerinden yola çıkmak mümkün olmadığından Negri ve Hardt incelemelerinin merkezine küreselleşme olgusunu yerleştirirler. Bu yeni kapitalist biçimin karşısında kendini konumlandıran muhalif hareketlerin ancak karşı küreselleşmeci bir üslup ile kendilerini var edebileceklerini, bunun da geçmişin klasik parti-sendika örgütlenme biçimleri yerine merkezi olmayan çok biçimli bir örgütlenme biçimi ile olabileceğini savunurlar.

Negri'nin *Yaban Kuraldışılık* çalışması, yukarıda bahsedilen değişen üretim ilişkileri çağında Foucault, Deleuze gibi benzerliğinin yaptığı biçimde iktidarın doğası üzerine düşünür. Negri bunu yaparken özellikle Spinoza'nın ontolojisine yaslanır ve Spinoza felsefesinde çağdaşı olan modern filozoflardan farklı olarak varolduğunu düşündüğü devrimci düşünceyi gözler önüne sermeye çalışır. Negri günümüzde

Spinoza felsefesi üzerine çalışmayı gerekli kılan üç neden olduğunu düşünür: Birincisi Spinoza'nın kendi dönemine ait modern felsefi kabullerin tümünü değiştirmeye yönelik yeni bir ateizm ufkunu kendinde barındırmasıdır. İkincisi Spinoza'nın politik konularla ilgili olarak örneğin demokrasi kavramının temelini kurarken ele aldığı kavramları materyalizm alanının içine çekerek sorunu devletin hukuksal mistifikasyonunun dışına çıkarabilmesidir. Üçüncüsü Spinoza'nın metafizik felsefeler içinde alternatif anlayışların olabileceğini göstermiş olmasıdır. Yani kutsanmışa karşı duran öteki bir metafizik tarih vardır, Spinoza'nın sınırlarını çizdiği bu metafizik tarih şüphecilik ve kinizm gibi olumsuzlayıcı negatif bir düşüncenin tersine negatif düşüncenin pozitif biçimini yansıtır. Negri'ye göre kurucu düşünce fikrini sahiplenen Spinoza metafiziği bunun çokluğunun tarihsel etkinliğinin maddi dolayımı olarak kabul edebileceğimiz eyleme kapasitesinde olduğunu düşünür.

Negri kitabında Spinoza'yı çağdaşlarından ayıran devrimci ilkeyi açığa çıkarabilmek adına öncelikle tarihsel bir izsürme çalışması yapar. Tarihsel bir figür olarak Spinoza'yı ele alan Negri için iki farklı Spinoza olduğunu söylemek mümkündür. Her ikisi de çağdaş kültürün içinde yer alan bu Spinozalardan ilki Rönesans döneminin ürünü olan bilimsel devrimin ve uygarlığın en üst bilincini ifade ederken, ikincisi geleceğin felsefesini kurar. İlki kendi dönemindeki tarihin en ileri ürünüyken ikincisi kriz ve devrim fikirlerini tasarlayarak kendi dönemini aşar, ilki kapitalist gelişimin yazarıyken ikincisi kapitalizm sonrası geleceğin yazarıdır ve son olarak ilki yetkin bir idealizm görünümü sunarken ikincisi devrimci materyalizmin kuruluşuna katkı sunar. Spinoza'daki kural dışılığı bir Yahudi olmasına karşın cemaatten çıkarılışında da gözlemlemek mümkündür. Negri'ye göre Spinoza'nın varlık anlayışı en başından itibaren Yahudi metafiziğinin varlık anlayışı ile çatışır: Teolojik erekselci, içkinci görüşlerin aksine Spinoza, gerçekçi ve üretken bir varlık anlayışına sahiptir.

Negri, Spinoza'nın yaşadığı dönemin düşünsel atmosferinin ve çağdaşların düşüncelerinin filozof üzerindeki etkilerini inceledikten sonra Spinoza'daki devrimci ilkeyi açığa çıkarabilmek adına doğrudan onun metinlerini inceler. İncelemesini *Etik* metnine yoğunlaştıran Negri bu metnin içerisinde çok farklı düzeyleri bir arada barındıran bir ömürlük çalışma olduğunu düşünür. "Spinoza'nın *Etik*'i içinde farklı kuramsal düzeylerin, özgürleşecek öznenin kaçınılmaz ve mutlak varoluşundan başlayıp, onun praksisinin seyrini ontolojik olarak yaşayarak, praksisin her ardışık geçişinde, teoriyi yeniden sunan bir özgürleşme seyrini tarif ettiği, modern bir İncil'dir".(118)

Etik'in özellikle ilk kitabından hareketle Spinoza'nın ortaya koyduğu çok biçimli ve dinamik ontoloji anlayışını serimleyen Negri, bir sonraki bölümde Spinoza'yı bir ideoloji ve kriz düşünürü olarak ele alır. Negri'nin Spinoza'yı bir ideoloji düşünürü olarak ele alırken ki temel savı *Etik*'in, tarihin, politikanın, tekil ve kolektif yaşamın fenomenolojisi içerisine sokulmazsa bir proje içerisinde de kurulamayacağıdır. Yani *Etik*, kendini dünyanın yeniden inşasının maddi ve kurucu kuvveti kılmak için imgelem ve tutkular dünyası boyunca seyir halinde olmalıdır. Spinoza'nın *Etik*'i ancak bu minvalde ele alınırsa ondaki ontoloji ve etik ilişkisinin zorunlu birlikteliği anlaşılabilir. Bu birlikteliği kavramak Spinoza'da *Etik* varoluşun pratik varolma biçimlerinden bağımsız olmadığını da kavraman demektir aynı zamanda.

Negri, Spinoza metafiziğinin politik uzanımlarını gösterebilmek adına *Teolojik Politik İnceleme*'yi merkeze aldığı bir incelemeye girişir. Negri için *Teolojik Politik İnceleme* bir savaş ufkunu temsil etmektedir, bir diğer ifadeyle Spinozacı gücün (potentia), kuruluşa doğru gerçekleştirdiği sürekli bas-

kınlar neticesinde yeni bir ontolojik varlığa gebe olduğunu muştulayan bir savaştır bu. Bu savaşın sonunda elde ettiği yataylıkla, güzel ve canlı düzlükle yetinmeyen varlık, bu temelden hareketle yeni bir özgürleşme ufku inşa edecektir. Başlangıçta metafiziğin krizi araştırmayı politik alanda bir doğrulamaya dönmeye zorlasa da Spinoza'nın ortaya çıkardığı savaş ve özgürlük ufku zorunlu olarak ontolojiye dönmeyi gerektirmektedir. "Politika, Spinoza'nın felsefi gelişiminin ve krizin ruhudur. Fakat bunun çözümü, kurucu baskının yenilenmiş düzenlenişi ve gerçekleşmesi, bizi zorunlu olarak ontolojiye sevk eder."(218)

Descartes, Kant ve Hegel'in modern düşünce içerisinde burjuva modernizmini olumlayan bir anlayışın temsilcisi olarak gören Negri, bu üç ismin karşısına Machiavelli, Spinoza ve Marx'ı koyar. Spinoza'nın üretici gücün belirleyici oluşu mutlağında diretmesi gibi, Machiavelli'nin politik olanın mutlak toplumsal kimliğinde, Marx'ın komünizmin devrimci sürecini açığa çıkaracak olan kapitalist antagonizma temelinde direttiği belirtilir. Başka bir ifadeyle Negri'ye göre bu "öteki" felsefe geleneği, her ne kadar burjuva tahakkümü bütünlüğüne hapsedilmek adına sonlarına -izm'ler (Makyavelizm, Spinozizm, Marksizm) eklenmiş olsa da amaçlanan başarılamamıştır. Bu "negatif düşünce" akımı, "burjuva dolayım metafiziğinin zafer yüzyıllarını, ikonkırıcı bir düşünce olarak bir uçtan diğerine kat eder."(249) Negri'ye göre Spinoza'yı belki de birlikte ele alındığı düşünce akımından farklılaştıran en çarpıcı niteliği, yaban bir felsefe olarak ortaya koyulduğu halde metafizik yapmayı sürdürebilmesidir. Aydınlanma düşüncesinin deneyciliği ve Kartezyen düşünce geleneği bir yandan en gözde dönemlerini yaşasa da, Spinoza felsefesinin ortaya koyduğu politik-metafizik sorunlar hiçbir şekilde tüketilememiş bir biçimde durmaktadır.

Negri kitabında Spinoza düşüncesini hem tarihsel ve toplumsal bağlantıları içerisindeki oluşma koşullarını hem de aynı düşüncenin Batı Felsefesi tarihi içerisinde yarattığı farklılığı göstermeye çalışır. Bu açıdan bakıldığında Negri'nin eseri Spinoza'daki - aynı zamanda günümüz muhalif hareketlerinin de ilham aldığı - devrimci ve yaban ilkeyi ortaya koyan betimleyici bir eser. Öte yandan Negri'nin böyle bir betimleyici çalışmayı ortaya koymasının nedeni olarak Spinoza felsefesinde gördüğünü iddia ettiği "burjuva düşüncesinin çatışkılarını aşma yönünde bir strateji"(346) savını temellendirmek olduğunu düşünebiliriz. Bu iddianın yalnızca bu metin içerisinde tüketilebildiği tartışma götürse de iddiaya dair asıl tartışmaların yapıldığı ve Negri'nin temel politik savlarını dile getirdiği metinlere dönüp bakmakta yarar var.

Ertunç Aras Ergüneş

Spinoza. Solmaz Zelyüt. Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.

Her dönem çeşitli gerekçelerle öne çıkan, eskimeyen, döne döne kendisine müracaat ettiğimiz düşünürler vardır. Bu manada Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Spinoza, Marx nice düşünürlerden ilk elde sayabileceklerimizdir. Bu düşünürleri, gündeme taşıyan biraz da onlar üzerine düşünen, yazan adeta şârihlik yapan, kendi düşüncesini tam da buradan kuran düşün insanlarıdır. Yazımızın konusu olan *Spinoza* adlı eser de Solmaz Zelyüt'un *Spinoza*'sıdır. Zelyüt, içinde bulunduğumuz çağda, çağının rengini yansıtan bir Spinoza ile karşımıza çıkar.

Zelyüt'un, "Önsöz", "Giriş" ve beş kısa bölümden oluşan çalışmasının bana göre ilk elde öne çıkan unsuru, yazarın coşkusu, kendi deyimiyle "Spinoza sarhoşu" olmasının verdiği adeta bir esriklik ve bu coşkunun etkisi ile felsefe metinlerinde çok da alışkın olmadığımız bir dil geliştirmesidir.

Felsefe metinleri üzerine yazı yazmanın ne kadar güç olduğu konusunda herhalde herkes hemfikirdir; hele ki Spinoza gibi bir üstadı anlamaya çabalıyorsak. Metni kuşatma, kuşatılanı aktarma, bu aktarmada kullanılan dil, tüm bunlar yapılan çalışmanın zorluklarının görülmesi noktasında sayacaklarımızdır. Zelyüt'un bize bu eseri ile anlattığı kendi Spinoza'sıdır. Benzer şekilde Deleuze, Ulus Baker, Nadler de kendi Spinozalar'ını anlatacaklardır.

Zelyüt, eserinin "Önsöz"ünde bir uyarı ile söze başlar: "Bu çalışmanın, her bir kısmının, her biri ayrı bir çalışma konusu oluşturacak derinlikteki meseleleri, yüzeysel olarak ele alıyor olduğunun ve çoğu meseleyi ya hiç ellemeden ya da ince eleyip sıkı dokumadan bıraktığımın farkındayım." (s. 13) Ardından da amacının Türkçedeki Spinoza eksikliğini giderme yolunda bir adım olduğunu söyler ve çalışmasının tarafsız, değer yargılarından uzak bir çalışma olmadığı ve bir sarhoşlukla kaleme alındığını vurgular. Bunun anlamı belki de şudur: Tüm kitap boyunca sizinle konuşan, satır aralarında değil tam da satırlarda size kendisini hissettiren ve bundan hiç de rahatsızlık duymayan bir Zelyüt vardır.

Yazar, eserini "inanç"la -bana göre uygun kelime "coşku" olmalıydı- kaleme aldığını belirttikten sonra, kendisinden önce Spinoza üzerine yapılan çalışmaları ve yazarları minnetle anar. Daha sonra ise, çok da alışık olmadığımız ikinci bir uyarı cümlesi ile "Önsöz"ü tamamlar. Bu acelesi olan okurların, kitabın sadece ilk ve son bölümünü okumaları yönündedir.

"Giriş" bölümünde Spinoza'nın yaşam öyküsü anlatılır. Spinoza'nın 1632'de içine doğduğu Yahudi cemaati, aldığı eğitim, cemaatten dışlanması ve eserlerini konu edilir. Giriş bölümünden sonra ise sırası ile "Tanrı Nedir?", "Zihin ve Beden Nedir?", "Tanım Nedir?", "İnsan Nedir?", "Devlet Nedir?" başlıklı beş bölüm yer alır. Bu bölümleri kendi başlarına, müstakil okumak mümkün olmakla birlikte, ilk dört bölüm ile son bölüm iki ayrı ana başlık altında da düşünülebilir. Spinoza'nın sisteminin iki ana ayağı olması bakımından böyle bir bakışın mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

"Tanrı Nedir?" başlıklı ilk bölümü Zelyüt, *Ethica* merkezli oluşturmuştur. Daha doğrusu yazar da konu ettiği Spinoza'ya uyarak, tıpkı onun *Ethica*'ya "Tanrı nedir?" sorusu ile başlaması gibi, başlamıştır çalışmasına. Bu bölümde Spinoza'nın Tanrı'sının ne olduğu, bu Tanrı'nın yığınların Tanrısından nasıl ve hangi açıdan farklı olduğu, biricik töz olarak görülen Tanrı ise tözün ne olduğu soru konusu edilir. Zelyüt'a göre Spinoza'nın sisteminin üzerine inşa edildiği soru Tanrı nedir? sorusudur. Yazara göre, Spinoza sisteminde yeni daha doğru ifade ile özgün olanın Tanrı'nın özünün düşünce olarak anlaşılmasının yanında onun özünün yayılım olarak da anlaşılmasıdır. Bu o zamana kadar düşünce tarihinde bir ilktir. Böylece Spinoza Tanrı'yı, biricik tözü, "Tanrı veya Doğa" şeklinde ifade eder. Bunun dışında yer alan tüm diğer şeyler kendi kendisinde değil, başka bir şeyde var olan şeylerdir yani modus'lardır. Moduslar ve Tanrı arasında muhtemel kurulması gereken ilişkinin ne olduğu ise, "natura naturans" ve "natura naturata" kavramlarına atıfla anlatılır. Yazar, kurulan ilişkinin Plotinus ve Yeni-Plâtonculuktan farkını da önemle belirtir ve bu fark üzerine de Spinoza'nın antropomorfik Tanrı anlayışının yanlışlığını vurgulamasını, öznelcilik kritiği şeklinde okumayı teklif eder. Bana göre oldukça zorlama olan bu yorumdan sonra ise Spinoza'nın Tanrı inancı olup olmadığı üzerine bir bölüm yer alır ki, bu konunun problem haline getirilip soruşturulmasına en azından şüphe ile yaklaşılabilir.

"Zihin ve Beden Nedir?" başlıklı ikinci bölüm, ilk bölümün devamı olarak ve hatta tek bir bölüm gibi okunabilir. Tanrı'nın modusların nedeni olması, onların

Tanrı'nın attributumlarından birine bağlanarak Tanrı'ya bağlanmaları ile olması anlatılır. Yayılım attributumunun ürettiği sonlu ve sonsuz modusların ne olduğu, insan zihninin düşünce modusu, insan bedeninin de yayılım modusu olduğu örneği olarak gösterilir. Zihin-beden ilişkisinin Spinoza tarafından nasıl kurulduğuna yapılan vurgunun ardından teolojik tartışmaları anımsatan beş soru ve cevap ile üçüncü bölüme geçilir.

"Tanım Nedir?" başlıklı üçüncü bölüm ilk iki bölümde soru konusu edilen Tanrı'nın ne olduğunun devamıdır. Ama özellikle Zelyüt'un ikinci bölümün sonunda sorduğu beş sorunun sonuncusu olan Tanrı hakkındaki önermelerin O'nu sınırlandırması ve bu sınırlandırmanın taşıdığı olumsuz anlamın nasıl anlaşılması yahut aşılması gerektiği ile ilgilidir. Töz'ün yapısı, tözün hal değiştirmeleri, tözün hakikatinin yine kendi olması, bu hakikat ile hem kendisini hem de kendinden başka olan için mihenk taşı olması bu bölümde konu edilen alt başlıklardır. Tanımın ne olduğunu sormak bir anlamda tanımlanan şeyin doğasından gayrı bir şeyi ne içine katmak ne de dışa vurmak olduğunu söyleyen Zelyüt "sınırın tam üzerinde duranın tam üzerinde durma" (s. 53) diye açmaya çalıştığı tanıma "natura"'nın ne olduğunu araştırarak devam eder. Natura'yı, öz ve varoluşun damgası olarak belirttikten sonra, Platon'dan beri felsefecileri bir hayli uğraştıran kavram olan "şey" üzerinde durur. Bu üç kavram "tanım", "natura" ve "şey", "Tanrı veya Doğa"'nın bilinmesi noktasında ele alınır. Bölümün sonunda Zelyüt, Spinoza'nın Tanrısını aşk ile anlamayı teklif eder.

"İnsan Nedir?" başlıklı dördüncü bölümde ise, konu edilen insan ya da Spinoza'nın insan üzerine söyledikleridir. Yazar, insanın "Deus sive Natura"'nın bir parçası olduğunu belirterek " Tanrı üzerine olan ile insan üzerine olan, bir madalyonun iki yüzü gibidir" (s.65) şeklinde bir yargıyla konuya yaklaşıldığında, Spinoza'nın insan üzerine söylediklerini anlama ve anlatma noktasında engellerin kalkacağını söyler. Spinoza'nın insan görüşünü şekillendiren, Tanrı görüşüdür. Zelyüt'a göre meselenin yüreğinde yer alan tam da budur: "Spinoza için Tanrı, nasıl ki özgür iradesi ile yaratmıyor ise, insan da özgür iradesi ile yaratmaz. Tanrı'nın türetimleri nasıl zorunluluk içindeki türetimler ise, insanın yapıp etmeleri de öyledir, çünkü Doğa'da hiçbir şey olumsal değildir ve insan Doğa'nın bir parçası olmak bakımından Doğa'nın tüm diğer parçaları ile aynı doğal zorunluluğa uyar ve insanın hiçbir ayrıcalığı yoktur; o, hiçbir parçadan daha mükemmel veya gerçek/real olmadığı gibi, hiçbir Doğa parçası üzerinde egemenlik de kuramaz." (s. 66) İnsanın eylemlerinin kaynağı "Deus sive Natura"'nın ve kendi özünün zorunluluğundan çıkar. Eyleme gücü ve düşünme gücü insanda da tıpkı Tanrı'da olduğu gibi bir ve aynıdır. Tanrı merkezli düşünmeye devam ettiğimiz ölçüde nasıl Tanrı'da bilgi, irade ve arzu birbirinden ayrılmıyor ise insanda da aklı, iradesi ve arzusu birbirinden ayrılmaz. Zelyüt son bir adımla sistemi bütünler: "insan için en yüksek iyi, Tanrı'nın bilgisidir."(s. 66)

"Devlet Nedir?" başlıklı beşinci ve son bölümde Zelyüt, diğer dört bölümden farklı olarak *Ethica*'yı değil *Tractatus Teologico Politicus* adlı eseri merkeze alır. Bu bölüm diğer bölümlerin aksine kendi başına ayrı, önceki bölümlerle rabıtasız bir seyir izler. Son bölüm politika felsefesine ayrılmıştır. Zelyüt'a göre Spinoza'nın döneminde politika felsefesinde öne çıkan başlıklar: Birey-devlet ilişkisinin sorunsallaştırılması, bireyin devlete itaati, devletin varlığının nasıl haklılaştırılacağı, devletin hükmetme hakkının kaynağı idi. Spinoza ise tüm bu öne çıkan başlıklardan öte politik olanın nasıl hayata geçirilmiş olduğunu diğer bir ifade ile politik olanın öncesi üzerinde durmuştur. Spinoza için de bir doğal durumdan bahsetmek mümkündür. Ancak Zelyüt'a göre Spinoza doğal durumu,

Doğa'nın hüküm sürdüğü haliyle, şeylerin görüleceği hal olarak anlar; yani insanın kendi özünün hesaba katılmadığı bir halin içerisine insanın yerleştirilmesi, insanın orada nasıl görüleceğinin tarifidir, doğal durum. Ama insanlar bu şekilde yaşamamaktadırlar; evet, bu varsayımsal bir durumdur. İnsanlar, böyle bir düş-durumda dahi olsalar, Spinoza'ya göre, yine de toplum içinde olurlar; yani birey olarak yaşayamazlar. İnsanın hikayesi, tarihi, bir tek başına adam, Adem ile başlamaz. (s.69) Yazarın önemle belirttiği Spinoza için doğal durumun, devletin toplumun olmadığı bir yaşayış olarak tanımlanmamasıdır. Ona göre nerede insan var ise orada doğal olarak bir toplumdan bahsetmek zorundayızdır. Bu belirlenimin ardından Zelyüt, ne liberal okumaların ne de Marxist okumaların Spinoza'nın politika felsefesini tam yapmadıklarını eksik okudukları belirtir. Bölüm Spinoza'nın politik örgütlenmenin temelini nasıl belirlediğinin açıklanması ile sona erer. Sonuç olarak kitabın tümüne baktığımızda karşımıza bir Zelyüt Spinoza'sı çıkmaktadır. Yazar her ne kadar *Ethica*'nın tümünü okumadığını itiraf ettiğini belirtse de, zannımca kitap boyunca -belki beşinci bölümü ayırmak gerecek- *Ethica* merkezli bir Spinoza okuması ile karşı karşıyayız. "Önsöz"de yazarın uyarısını kulağımıza küpe etsek bile, bu okumanın zaman zaman fazlaca Tanrı merkezli ve hatta teolojiye yaklaşan yönlerinin olduğunu söyleyebilirim. Politika felsefesinin konu edildiği "Sonuç" bölümü hariç kitap baştan sona Spinoza'nın Tanrısının öyküsüdür. Tutkuyla kaleme alındığı tüm satırlar boyunca kendini hissettiren kitabı, yazarın okurdan öte kendine bir şeyler anlatmak, okuduğu satırları açmak, netleştirmek, sökmek çabasında olduğunu belirtmeliyim. Her okuma bir yorum der isek, bu yazdıklarımda Spinoza üzerine yazan Zelyüt üzerine bir yorumlamadır. Solmaz Zelyüt'un Spinoza adlı çalışması her satırda yazarın kendini hissettirdiği, coşkulu, zaman zaman lirik bir dili olan, sizi gülümseten anekdotlarla bezeli alternatif bir Spinoza okuması için ilk elde akla gelecek çalışmalardan biri olması dolayısıyla okunmaya değerdir.

Elif Ergün

Spinoza Pratik Felsefe. Gilles Deleuze. Çeviren Ulus Baker. Norgunk Yayıncılık, 2005.

Gilles Deleuze'ün felsefe yapmak için öncelikle felsefe tarihine bakmak gerektiği düşüncesinin kuvveden fiile geçmiş hali olan filozof monografileri, felsefe tarihine önemli okumalar sunmuş ve yeni gözlükler icat etmiştir. Şüphesiz ki bu yeni merceklerin icat edilmesinden payını alan isimlerden birisi de merceklerin üstadı olan Spinoza'dır.

Kitabın başında yer alan epigraf Deleuze'ün yapıt yerine düşünürden yola çıkma tavrının bir ön göstergesi, ön imzasıdır. Bu imzanın metnin içinde çeşitlenip bir anlamlar kaleydoskopuna dönüşmesi ise yalnızca Deleuze'ün kaleminin güçlü olmasından değil, aynı zamanda üzerinde kalem oynatılan kişinin Spinoza gibi derinlikli ve çokkatmanlı bir düşünür olmasındandır. "Anlamlar kaleydoskopu" metaforunu kullanmamızın nedeni ise *Spinoza Pratik Felsefe* metninin Spinoza'nın aynı anda birçok yönüne, tek bir düşünürden çıkan farklı anlamlara/görüntülere bir tek mercekten bakılmak, belirli bir bakış açısından eğilinmek istenmesiyle ilgilidir. Bu bakış açısına yeniden değineceğiz.

Altı bölümden oluşan *Spinoza Pratik Felsefe*'nin birinci bölümü düşünürün yaşamına ayrılmıştır. Yaşam ile metin arasındaki mesafenin yakınlığı ilerleyen bölümlerde yorumlanacak düşüncelerin temelini oluşturur. Ne var ki burada salt bir aktarmadan veya kronolojiden söz etmek Deleuze'e haksızlık olacaktır. Düşünür, "Hegel Spinoza'yı, olumsuzu ve olumsuzun gücünü göz ardı etmekle eleştirir, oysa bu,

Spinoza'nın masumiyeti ve zaferidir, ona özgü bir keşiftir" (s. 19) türünden savlarıyla felsefe tarihi içinde bir karşı karşıya getirmeyi gerçekleştirir. Felsefeyi özyaşama, özyaşamı felsefeye karıştırır. Bunlar arasındaki bağlantıdan üreyen enerjinin felsefe sahnesindeki hamlelerini göstermek ister.

Spinoza bibliyografyasıyla biten birinci bölümün ardından "Ethica ile Ahlak Arasındaki Fark Üstüne" başlıklı ikinci bölümde ise özellikle Spinoza'nın "beden" kavrayışı üzerine eğilinerek Spinoza'nın tarihin bir kuraldışılığı olarak bedene yaklaşımı ele alınır. Bedene açılan arzu, iştah, çaba ve ahlak kavramları ele alınarak Spinoza'nın kimi bilindik okumalarını bertaraf eden bir bakış açısı üretilir. Buradaki –maddeci, ahlak karşıtı, tanrıtanımaz– "Spinozalar" en başta vurguladığımız anlamlar kaleydoskupunun bir sonucudur. Bu bölüm kanımca yarıda bırakılmış, tamamlanmaması bizim talihsizliğimiz olan bir tartışmayı da içerir. Deleuze'e göre "*Ethica* iki defa yazılmış, eşzamanlı bir kitaptır: Birincisi, beynin tüm kesinliğiyle çok önemli kurgusal temalar geliştiren, tanımlar, önermeler, kanıtlamalar ve bağlı gerekçelerin akışı içinde yazılmıştır; yüreğin tüm öfkeleri dile getirerek ifşa etmenin ve özgür olmanın pratik tezlerini ortaya koyan, açıklayıcı notların kırılmış zincirinde, ara ara patlayan bir volkan gibi yazılmış olan ikinci versiyon birincinin altında akıp gider." (s. 36) Açıkçası *Etika*'nın iki kere yazılmış bir kitap olduğu savı, hem Spinoza'yı anlamama biçimimizi etkilemesi hem de Deleuze'ün düşüncesinde Spinoza'nun yeri bakımından oldukça önemli bir savdır. (Burada Deleuze'ün bu düşüncesinden etkilenen Antonio Negri'nin *Yaban Kuraldışılık* kitabını hatırlamamız gerekir.)

Üçüncü bölüm *Spinoza Pratik Felsefe* yayımlandıktan üç yıl sonra dilimize kazandırılan "Kötülük Mektupları"na ayrılmıştır. Aslında Blyenbergh ile yapılan bu mektuplaşmalara "Kötülük Mektupları" adını veren Deleuze'dür. Spinoza'ya kötülük hakkında sorular soran Blyenbergh ile yapılan bu mektuplaşmalar, Spinoza'nın muhatabının tavrından hoşlanmaması üzerine sonlandırılmıştır. Deleuze üçüncü bölümde mektuplardaki "kötülük" tartışmasına eğilerek Spinoza'nın etiğine, varoluş ve yokoluş hakkındaki düşüncelerine ilişkin başka bir bakış açısı keşfetmeye çalışmaktadır.

Dördüncü bölüm ise kanımca kitabın en güçlü bölümlerinden birisidir. Deleuze, burada Spinoza düşüncesinin çevresinde kendisini ördüğü kavramlar ağının her ilmeğine tek tek yakından bakar ve kitaplara göndermeler yaparak bir "Spinoza sözlüğü" yazar. "Bilgi"den "Duygulanışlar"a, "Kudret"ten "Fikir"e ve "Neden"den "Öz"e kadar geniş bir kavram alanını tarayan bu sözlük, belki de yalnızca Spinoza'yı anlamak için değil, aynı zamanda "Spinoza'ya dönük Deleuze"ü anlamak için de önemlidir. Kitabın büyük bir kısmını kaplayan bu sözlük, düşünürün kavramsal ağını ve temalarını görmek açısından bir "başlangıç" süzgeci görevi de görür.

Beşinci bölümde Spinoza'nın kitapları arasında bir slalom yapılır. Böylelikle düşüncesinde geçirdiği evrim ve önemli temaları göz önüne serilmeye çalışılacaktır. Burada kitaplar özelinde kavramsal setin nasıl kurulduğu, hangi kitabın hangisine öncel olduğu detaylı bir biçimde tartışılır.

Altıncı ve son bölüm ise "Spinoza ve Biz" adını taşır. Deleuze'ün sözleriyle "'Spinoza ve biz': Bu formül birçok anlama gelebilir, diğer anlamlarının yanı sıra 'Spinoza'nın ortasındaki biz' anlamına da gelir." (s. 132) Spinoza'nın yalnızca birinci ilkesine ("tüm sıfatlar için tek bir töz") değil, diğer ilkelerine de bakan Deleuze, bu ortada oluşu "ortak bir içkinlik planının" ortaya konması (s. 132) olarak ifade eder. Düşünür yeniden Spinoza'nın "beden" kavrayışına dönerek söz konusu ilkeleri gözden geçirir ve kitap boyunca sık sık vurgulanan "içkinlik"e bir bakış atar. Bundan sonra da

önemli bir sav ortaya koyar: "Kısacası: Eğer Spinozacıysak, bir şeyi ne biçimiyle, ne organları ve işlevleriyle, ne de töz ya da özne olarak asla tanımlamayacağız." (s. 137) Bu ifadesiyle Deleuze, Spinoza'yı yalnızca özcülük karşıtı bir düşünür olarak tanıtlamakla kalmaz, aynı zamanda –başka yapıtlarında da sık sık kullandığı- uzam metaforlarına başvurarak Ortaçağ'ın enlem ve boylamları olarak niteler.

Deleuze'e göre Spinoza bilinmeden Spinozacı olunamaz; ancak Spinoza'nın eşsiz parıltısı pek çok yazar, şair, müzisyen ve ressamın içinde zaten vardır. Onlar da bu içkinlik planını içlerinden barındırıyor gibidirler. Bu nedenle "Kimdir Spinozacı?" (s. 140) sorusu açık seçik yanıtlanabilir ve bu yanıt Spinoza'nın kendisinden başka bir yerde bulunmaz.

Başta da sözünü ettiğim üzere *Spinoza Pratik Felsefe* bir anlamlar silsilesidir. Akış halindeki düşüncelerin, Deleuze'ün Spinoza imbiğinden damıttıklarıyla bir form aldığı görülür. Bu form da bize Spinoza'nın yaşamı nasıl olumladığını gösterir.

Utku Özmakas

Spinoza: Bir Yaşam. Steven Nadler. Çeviren Anıl Duman-Murat Başekim. İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

Kitapları tek tek Türkçeye kazandırılan Spinoza'nın, metinlerine ve düşüncesine daha iyi nüfuz edebilmek için ikincil kaynaklara da şüphesiz ihtiyaç vardır. Sadece felsefesini açıklayan ve tanıtan ya da bu felsefeden ilham alan fikirlere değil, metnin dışında metni yöneten, metinlere sirayet eden veya en azından izler bırakan etkenleri görebilmek için, onun hayatını anlatan kitapların gerekli olduğunu da eklemek gerekir. Elbette bir felsefecinin metinleri, sırf onların tarihsel koşullarına ve yazıldığı döneme indirgenemez. Ama bütünüyle yalıtılmış bir ortamda da yazılmadıkları kesindir. Özellikle siyasetle ilgili öne sürülen fikirlerin bu etkiyi daha yoğun bir şekilde kendilerinde barındırdıkları açıktır.

Dahası düşünceler üreten filozofların bazen ne yiyip ne içtikleri, hangi mekanlarda hayatı teneffüs ettikleri ve hayatlarını idame ettikleri mekanların nasıl olduğu büsbütün önemsiz bir ayrıntı sayılmasa gerek. Nietzsche, bir keresinde, bir felsefe daima bir filozofun biyografisidir demişti. Pek çok mekan, kültür, ülke ve dilin etkisini bedeninde ve fikrinde hisseden Spinoza söz konusu olduğunda, hayatını bilmek daha da önemli bir hale gelir: "Spinoza'yı gerçekten kimin 'yoldan çıkardığını' öğrenmek istiyorsak, siyasi radikal eski Cizvitleri, Sociniacı eğilime sahip Kolejlileri, dini terk etmiş Yahudileri hatta Quakerları ve serbest düşünen özgürlük yanlılarını yani bizzat Amsterdam'ı hesaba katmalıyız" (s. 217). Demek ki, sıradan bir hayatla değil, "yoldan çıkmış", başka arazilere gönüllü veya zorunlu olarak göç etmiş bir düşünürle karşı karşıyayız. Bütün bu yoldan çıkmalar nasıl oldu? Ustaları ve yoldaşları var mıydı? Kimlerle karşılaşıp kimlerden etkilendi?

Spinoza'nın hayatını bütünüyle resmeden bu kitap, neredeyse hiçbir ayrıntıyı kaçırmayan, Spinoza'nın usta işi mercek perdahlamasının bir benzerini yazılı metinde gösteren bu kitap, düşüncesini ve hayatını birbiriyle örülmüş bir şekilde okurlara sunar. 12 bölümden ve zengin bir kaynakçadan oluşan Spinoza: Bir Yaşam kitabı, dönemin hem felsefi ve siyasal hem de dinsel düşünce akımlarının, Spinoza üzerindeki olumlu veya olumsuz etkilerini anlatır. Bunlar önemlidir çünkü öncellikle kendi cemaatinden kovulmuş, sonra fikirlerini hep gizleyen, eserlerinde adını saklayan, yazdıklarını sahiplenmeyen, ölümünden sonra bile pek hayırhah anılmayan bir felsefeciyle karşı karşıyayız. Dolayısıyla, yazdıklarında ve söylediklerinde, eksiltme ve telafilerin, taşıyabileceklerinden

daha fazlasını taşımak zorunda olan kelimelerin olmasının muhtemel olduğunu hep hesaba katmamız gerekir.

Yine bu kitaptan öğreniyoruz ki, düşüncenin görkemli yüzyılında, 17. yüzyılda, felsefenin ebedi yeri sadece kitaplar değildir. Yoğun bir şekilde mektuplar aracılığıyla, soru cevaplarla felsefi fikirler üretilmekte ve geliştirilmektedir. Dahası, Spinoza'ya dair çizilen o "büyük yalnızlık" imgesinin pek de uygun olmadığını görüyoruz. Pek çok kişiyle yüz yüze veya mektuplar aracılığıyla felsefi ve siyasi teatilerde bulunan ve bu çevrelere katılan bir Spinoza söz konusudur. Spinoza'nın son derece sakınımlı olduğu kesindir. Öyle ki, bir konuşmalarına dair, Oldenburg "kafesli pencerenin ardından konuşuyor gibiydik" der (s. 275). Ama bu bir münzevi olduğu anlamına gelmez. Aksine etrafında, siyaset, felsefe, bilim ve din konularıyla uğraşan pek çok insanın olduğu bilinmektedir.

Bu kitapta, dezavantajlarını avantaja çeviren bir felsefeciden söz edilir: Çok iyi bir İbraniceye sahip olan ama Yunanca ve Latincesi ya olmayan ya da yetersiz olan Spinoza (s. 158), belki de bu zayıflığın da tetiklemesiyle bir başka kaynağı, Kutsal Kitap incelemesini, felsefede eşine az rastlanır yetkinlikte bir soruşturmaya tabi tutar. Yine bir başka eksikliğini, herhangi bir kurumda –üniversitede- çalışmamasını, fikri özgürlüğünün temel koşulu kılarak bir başka avantaja çevirir: Tıpkı yönteminde olduğu gibi, aksiyomlardan türetilen sonuçları izlemek. Avantaja dönüştürülen bir diğer dezavantaj ise ustası olmamasının eksikliğini, meseleleri döneminin ve belki de kendinden sonra gelen filozofların hepsinden daha önyargısız alabilmesindeki ve bunları son sonuçlarına kadar götürebilmesindeki kafaca sebatında ve ısrarında görürüz. Ustası olmamak, Spinoza'ya başka türlü bir felsefe pratiğini icra etme imkânını sunar.

Nadler, bu biyografide kesin olan, tartışmalı olan veya yaygın bir şekilde dolaşımda olan ama doğruluğu söz konusu olmayan iddiaları ve yorumları ele alır. Ailesi, arkadaşları, yaşadığı şehirler, evler ve gündelik yaşam rutini sunar bizlere. Bütün bunlarda/bunlarla Spinoza'nın yaratmış olduğu kavramların ve fikirlerin izlerini, çağrışımlarını hissetmeye başlarız. Bir kere de bu çağrışımların ve izlerin eşliğinde Spinozacı düşünceye yaklaşmaya çalışırız. Kabul etmek gerekir ki, metnin kendisinden değil de metnin içinde üretildiği yaşamdan yaklaşmak, Spinoza felsefesine bakmak, az şey kazandırmayacaktır bize. Ne de olsa bir felsefecinin hayatı, fikrin bir figürü ve yoğunlaşma noktasıdır aynı zamanda.

Savaş Ergül

Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Cemal Baki Akal. Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

Cemal Baki Akal, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur* adlı kitabında, kendi deyişiyle, zorunluluk içinde özgürlük arayışıyla felsefe dışı alanlara ve özellikle de edebiyata açılan Spinoza'nın düşüncelerinin izini edebiyatın içinde sürüyor. Akal'ın bu arayışında bulmak istediği yalnızca Spinoza'nın düşüncesinin izleri değil, Spinoza'nın yaşayarak ortaya koyduğu şeyin bizzat kendisi. Akal'ın henüz kitabının başında Julio Cortazar'ın *Seksek* adlı kitabından aktardığı, "bir insan ne arar?" sorusu, Spinoza'nın Özgürlük düşüncesine bağlanıyor. Genelde, insanların biri bu dünyada diğeri öbür dünyada, özgürlüğe gittiklerini sandıkları iki çıkmaz yol vardır. Öbür dünya, bir anda sonsuzca donup kalarak, öylece çiçeklere bakmakla geçen zamanı, diğeri ise aynı zamanda burjuvaca olan, ütopyanın bu dünyada yaşanmasını simgeler. Oysa her ikisi de bir yanılsamadır ve insana düşen ise zorunluluğu kabul etmekmiş gibi görünür. Öyle ki, insanlar, kimi zaman özgürlüğü kovaladıklarını sanırken kendi köleliklerini yaratmaktadırlar.

İşte Akal, tam da bu anlamda Spinoza'ya gereksindiğimizi belirtmektedir. Spinoza bize, insanın kendi tutkularından arındığı, özerk bir varolma direncini salık vermektedir.

İlk bölümde Akal, Orwell, Huxley ve Bulgakov'un ütopya karşıtı romanlarında Spinoza'nın etkilerini arar. Elbette Spinoza, ideal bir toplum tasarısı veya bir öte dünya kavrayışına karşıdır. Yine de onda ne ütopya ne de ütopya karşıtlığı bulunabilir. Akal'ın deyişiyle, Spinoza, zorunlulukla yaşamı kuşatan sonsuz çeşitliliği anlatır. Bu anlamıyla kaderciliğe karşıdır. İkinci bölümde, zorunluluk içinde özgürlüğün olabilirliğini dillendiren edebiyat yapıtları irdelenir. Ana sorun, Voltaire'den aktarılan, bizi aşan sorunlarla uğraşacağımıza kendi bahçemizi ekmemiz gerektiğini öneren düşüncede düğümlenir. Eğer Spinoza'da özgürlük zorunluluğun tanınmasıysa, bu, insanı kuşatan ama kaderci de olmayan bir sonuç doğurmalıdır. Öyle ki Tanrıya bir hedef biçmek onu sınırlandırmaktır. Althusser, Spinoza'nın bu yaklaşımında materyalist bir filozofun figürünü görmüştür. Üçüncü bölümde Akal, Spinoza'yla romantik akım arasındaki bağı irdeler. Buradaki soru veya daha doğrusu hakim duygu şudur: Tanrıyı seven insan karşılığında sevilmeyi beklemeli midir? Akal, romantizmin, belli bir anlamda Kant'ı aşmanın yolunu Spinoza'da bulduğunu imler. Romantik şair John Keats'in dizesinde olduğu gibi, "güzel gerçektir, gerçek de güzel" ve insanın bilmesi gereken tek şey de budur. Burada Spinoza'nın düşüncesine açılan bir pencereden bize bir ışık demeti süzülerek gelmektedir.

Akal kitabının dördüncü bölümünde, Spinoza'yla bağlantılı olarak şiirin felsefesine değinir. Whitman'ın şiirinde yaşamın anlam ve hedefinin, sonsuzluk içinde tekil kimliği oluşturmak olduğu yollu düşünceyi buluruz. Bu anlamda şairin işi, din adamının işinin bittiği yerde başlar. Şair, Spinozacı neşeyi hakim kılmaya çalışan ve hiçbir bilginin sonsuzca doğru olamayacağını bilen bilgedir. Beşinci bölümdeki izlekse önceki bölümle bağlantılı olarak felsefenin şiiridir. Bu bölümde Akal, Hugo'dan, Polignac'a, Hardy'den Nietzsche'ye genel bir okuma yapar. Nietzsche bile Spinoza'ya atfen bir şiir yazmıştır. Zweig ise Spinoza'nın direnenlere yol gösteren bir özgürlük şarkısı söylediğini belirtir. Akal'a göre, Einstein insanlarla muhatap olan bir Tanrıya değil, Spinoza'nın Tanrısına inandığını belirtirken, bu şiire kulak vermiştir.

Akal, kitabın altıncı, yedinci ve sekizinci bölümlerini sırasıyla "Spinoza okumak", "Spinoza'yı tanımak" ve "Spinoza olmak" adlarıyla birbiriyle bağlantılı olarak belirlemiştir. Akal'a göre, her Spinoza okuru, onda bir başka biçimde kendisini bulur. Spinoza'yı okumak her okuru ayrı ayrı özerkleştirebilecek bir okumadır. Öyle ki, Akal'a göre, Spinoza hep ilk kez okunur. Kitapları aracılığıyla tanıdığımız Spinoza, varoluşun anahtarını insanlığa kazandırmaktadır. Bu ilkin onu tanımak ve sonrasında Spinoza olmaktır. Öyle ki, Borges'e göre, Spinoza hakkında bir kitap yazmak kendi hakkında konuşmaktan farksızdır. Akal son bölümde tekil dirençten söz eder. Burada temel sorun varolmaya devam etmemizi sağlayan şeyin ne olduğudur. Eğer herhangi bir neden yoksa bunu halen neden sürdürüyoruz? Akal, beyaz balinaya savaş açan Ahab'ın mücadelesinde bu sorunun yanıtını arar. Ölümsüzlük isteğiyle bağlantılı olan yanıt, Spinozacı erdemle sonuçlanır. Ona göre varolmak için direnmekten daha büyük bir erdem olamaz. Bu Spinozacı anlamda özgürlüğün yollarında yürüme cesaretidir. Çünkü özgürlük her şeyden çok ölüme karşı çıkmaktır ve burada aranan kişinin kendi bütünlüğünden gelen bir nedenle varolma direncini gösterebilmesidir.

Akal'ın kitabında pek çok isim anılır. Bunu yaparak, hem arayışında basamaklar yaratmak hem de soruyu görünür kılmak istemektedir. Okur açısından bu, ortaya konan düşüncelerin izlenmesini zorlaştırabilir. Yine de yoğun bir entelektüel düşüncenin

ürünü olan bu yapıt, edebiyatta Spinoza'nın düşüncelerinin ne denli etkili olduğunu göstermesi açısından ciddi bir çalışma. Bundan da fazlası, bir filozofun salt düşünceleriyle değil hayatıyla da nasıl kendisinden sonra gelenlerini etkilediğine ilişkin bir okuma denemesi. Böylece Akal'ın kitabın başında sorduğu soru, yani insan ne arar sorusu, yanıtını edebiyatın uzanımında, Spinoza'nın bakışında vermeye çalışıyor.

Eren Rızvanoğlu

Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla. Cemal Bali Akal. Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.

Akal'ın "Etika'yı yeniden ve her zaman için ilk kez okumaya girişmek üzere bir hazırlık" olarak tanımladığı Spinoza üzerine ilk kitabı *Varolma Direnci ve Özerklik*'in hedefi, Spinoza'yı herhangi bir akıma dahil etmeden, etiketlemeden, onu, metninin çok katmanlılığı ve çok anlamlılığı içinde ele almak olduğunu belirtir. Ancak Akal, bu çabanın söz konusu ucu açıklık yüzünden sonlanamaz bir çaba olduğunu da vurgulayarak, Spinoza'nın metninin asla eksiksiz ve bütüncül olarak kavranamayacağını kitabın ilk cümlelerinde belirtiyor ve okuyucuyu, hayatın kendisi kadar hareketli, karmaşık ve değişken olan Spinoza felsefesinin bir praxis felsefesi olduğunu unutmaması için uyarıyor. İşte bu yüzden Akal'a göre Spinoza'yı okumak sadece bir metni okumak değil, aynı zamanda bir hayat biçimini seçmek, Akal'ın deyimiyle "eylemsel zenginliğin bilincine varmak" oluyor.

Akal'a göre herkesin düşünsel/bedensel özerkliğinden yola çıkarak bir hak kuramı oluşturan Spinoza, hiçbir farklılığı yok saymadan, tekil ile evrensel arasında bir tercih yapmadan, eşitlikçi ve demokratik bir sistemin temellerini ortaya koymakta, bunu aynı zamanda hiçbir aşkınlığa ve hiçbir ideale referans vermeden gerçekleştirmektedir. Akal'a göre Spinoza'nın felsefesinde siyaset ve hukuk felsefesi için çıkarılabilecek en önemli ders de bu olabilir. Çünkü Spinoza, modernitenin hak kuramının aksine gücün hakka değil, hakkın, varolma direnci olarak tanımlanan güce dönüştüğü felsefesinde, pozitif hukuk alanının dışında, her tekil varlığın düşünsel/bedensel özerkliği içerisinde iş görecek ancak aynı zamanda evrenselliği de geçersiz kılmayacak bir hak anlayışı öne sürer. Kitabın ana bölümlerinin sonunda yer alan açıklamalar bölümlerinde Akal, Spinoza'nın düşüncelerinin felsefe tarihindeki izlerini sürer ve günümüz siyaset felsefesi sorunları içerisinden Spinoza ile tartışmaya giren düşünürleri ele alır. Akal, bunu Spinoza'dan reçete beklemeden yapar. Akal'a göre Spinoza'dan, bugünün toplumsal sorunlarına ilişkin çıkarılabileceğimiz tek bir sonuç yoktur, bir çok sonuç vardır. Bu sonuçlar ise, "her insanın daha iyi yaşayabileceğini ve de buna hakkı olduğu/gücü yettiği için iyi yaşaması gerektiğini gösteren sonuçlar"dır. Spinoza'yı hâlâ güncel yapan da budur.

Akal, yedi bölümden oluşan kitabında öncelikle Spinoza'nın içinde yaşamış olduğu zamanın koşullarını, felsefi ve politik ortamı anlatarak işe başlar. Spinoza, bir yandan özgürlükler şehri Amsterdam'ın hoşgörü, refah ve eşitlik ortamında yaşarken diğer yandan Musevi olduğu için bağlı olduğu bağnaz cemaatin kapalılığı arasında kalır. Bu çelişkili durumun ve Spinoza'nın daha sonra cemaatten ayrılışının filozofun düşünsel yolculuğuna etkileri büyüktür. Akal'a göre Spinoza'nın özgürlükçü felsefesi onun "Musevi olduğu için hiçbir devletin yurttaşı olmamasından" kaynaklanır, böylece Spinoza "dünyanın tüm devletlerini yıkmak için uygun bir metafizik" yaratmıştır. Kitabın ikinci bölümünde de Akal, söz konusu metafiziğin ve Spinoza'nın özgürlük üzerine düşüncelerinin Alman felsefesi, özellikle de Nietzsche üzerindeki etkisini tartışır. Akal, her iki filozoftan önce yaşamış olan ve problemin

başlangıcını temsil eden üçüncü bir kişiyi, Machiavelli'yi de tartışmaya dahil ederek, modernite eleştirisinin en önemli düşünürlerinin birbirleriyle olan düşünsel bağlantılarını, "iyinin ve kötünün ötesinde olan ahlakdışı bir güç tanımı" bağlamından yola çıkarak ele alır. Bu bölümde Akal, Machiavelli'nin açtığı tartışmada, Spinoza'nın seçkincilik karşıtı öznesiz düşüncesi ve multitudoya ilişkin kuramı karşısında, Nietzsche'nin üstinsanı konumlandırışını ele alır. Kitabın üçüncü bölümünde Akal, Spinoza'nın din, ifade ve inanç özgürlükleri arasında yaptığı ayrımları ortaya koyar. Klasik modernist ve rasyonalist görüşlerin aksine Spinoza'nın dini siyasetten ayırmasını ve inancı kamusal alandan alarak özel alana yerleştirişini Akal, multitudoyu tutkulu eğilimlerden özerkleştirmek, dogmatik baskılardan kurtararak, inanç değil, bilgi olarak ortaya çıkan ifade özgürlüğünü gerçekleştirmek ve eylemenin önemine vurgu yapmak olarak değerlendirir. Kitabın dördüncü bölümünde Akal, ikinci bölümde Nietzsche-Spinoza ayrımı üzerinden başladığı tartışmayı derinleştirir ve Spinoza'nın seçkincilik karşıtı demokratik görüşlerini ve bilge tanımını ele alır. Buna göre Spinoza'nın bilgesi, bilgisel olarak çoğunluktan farklıdır, ancak bu, Platon'un filozof kralının aksine onun diğer insanlardan üstün olduğu ve çoğunluğu yönetebileceği anlamına gelmemektedir. Spinoza'ya göre çoğunluk farklılığa, farklı insanlar da çoğunluğa saygı duyabilmelidir. Herkesin sıradan ve herkesin eşit olduğu bir siyaset ancak böylelikle mümkündür. Akal beşinci bölümde Spinoza'nın "hak" kavramını, "haysiyet" yani "dignitas" kavramından ayırarak, tutkular ve bedenden yola çıkarak oluşturmasına değinir. Kitabın altıncı bölümünde ise Akal, Spinoza felsefesinde yerellik ve evrensellik sorununu bir önceki bölümde başlayan tutkular ve beden üzerine olan tartışmayı devam ettirerek ele alır. Bu bölümde, Spinoza'nın "arzu" kavramının Althusser, Deleuze ve Negri gibi düşünürler tarafından nasıl yorumladığı ortaya konur. Kitabın yedinci bölümünde ise Akal, Vitoria ve Spinoza arasındaki ayrımlar üzerinden iletişim hakkı ve evrensel yurttaşlık hakkını ele alır. Bu bölümlerde bedenlerin ve düşüncelerin sınırsız dolaşımı ve göçmenlik sorunu ile ilgili Spinoza'nın iletişimsel kuramının ana hatları tartışılır.

Akal, Spinoza üzerine Türkçede yazılmış en kapsamlı kitaplardan biri sayılabilecek *Varolma Direnci ve Özerklik*'te Spinoza'nın siyaset felsefesini çok yönlü bir şekilde ele alarak, okuyucuya verimli bir tartışma yelpazesi sunuyor. Kitapta, Spinoza'nın Epikuros ve Parmenides'ten Rousseau'ya, Kant'tan Hegel'e, Marx'tan Schmitt'e, Said'ten Sartre'a ve Heidegger'e kadar birçok filozofla arasındaki düşünsel ilişkilere değiniliyor ve Akal, açıklama bölümlerinde siyaset felsefesi problemlerine parantezler açarak "Türk Düşüncesine Spinoza'nın Girişi","İslam düşüncesi ve Spinoza", "İntihar sorunu ve Spinoza", "Dil sorunu ve Spinoza", "Çocukluk Durumu ve Spinoza" gibi farklı tartışma bağlamlarına da dikkat çekiyor. Felsefenin yaşamla bağını kuran ve "eylemsel zenginliğin bilincine" vardıran, *Varolma Direnci ve Özerklik*, günümüzde yeniden siyaset felsefesi tartışmalarına konu olan Spinoza'nın, hak kuramı ile ilgili tatmin edici bir çalışma olarak Türkçe felsefe literatüründe önemli bir boşluğu dolduruyor.

Toros Güneş Esgün

Spinoza. Roger Scruton. Çeviren Cemal Atila. Altın Kitaplar, İstanbul, 2002.

Roger Scruton'un bu eserinde, bir yandan 'Tanrı sarhoşu bir insan' olarak nitelendirilen, diğer yandan tanrıtanımazlıkla suçlanarak dinden afaroz edilen, 17.yy felsefesinde 'çağının anomalisi' olarak derin izler bırakan

Spinoza'nın görüşlerinin genel bir özeti yer almaktadır. Kitap, Spinoza'nın yaşamı ve kişiliğinden söz edildiği 'Tanrı', 'insan', 'özgürlük' ve 'siyasal oluşum' ile ilgili düşüncelerinin yer aldığı ve son olarak kendisinin bıraktığı etkilerin dile getirildiği toplam yedi bölümden oluşmaktadır.

Felsefenin teolojinin hizmetçisi olarak nitelendirildiği, aklın inancı temellendirmede bir araç olarak kullanıldığı bu nedenle de aklın –dolayısıyla insanın- hep arka planda olduğu karanlık olarak nitelendirilen Ortaçağdan sonra, özellikle 17.yy felsefesinde, pek çok tartışma söz konusu olmuştur. Töz-kip-öznitelik tartışmalarının başköşeye yerleştiği bu yüzyılda, Spinoza'da bu hat üzerinden bütüncül bir görüşü ortaya koymaya çalışır. Spinoza'nın düşüncelerini genel hatları ile ele alan Roger Scruton, *Spinoza* adlı kitabının başında onun en önemli başarısını, insanın kaderinin kendi elinde olduğunun altını çizmesi, mutluluğun da kederin de insanın kendisi ile ilgili olduğunu söylemesi olarak belirler. Zira insan ve onun dünyası ayrılmaz bir bütündür ve insan kendisini yaratan kaderin hem efendisi hem de kölesidir. Bu düşünce, Ortaçağa hakim olan "Tanrı tarafından belirlenmişlik" olgusuna tamamen zıt bir düşünce olarak algılanmış ve Spinoza din düşmanı olarak görülüp ateizmle suçlanmıştır. Oysa fikirleri yakından ve titizlikle incelendiğinde, Spinoza'daki Tanrı sevgisi kendini kolayca göstermektedir.

Scruton, kitabında Spinoza'nın kişiliği ve yaşamından kısaca bahsettikten sonra onun temel argümanlarını özetlemeye başlar. Geometrik bir düzene göre hazırlanan *Etika*'nın (Ethica Ordine Geometrico de Monstrata) ilk bölümünde 'Tanrı yani Doğa' ele alınır. Peki Tanrı ile Doğa nasıl eşdeğer tutulabilir? Spinoza'nın 'Deus sive Natura' önermesinin anlaşılır olması için onun Tanrıya ilişkin düşüncelerine bakmakta fayda var. Scruton'un da belirttiği gibi, Spinoza *Etika*'nın ilk tanımı olan şu cümle ile başlar: 'Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak varolarak tasarlanabilecek olan şeye kendi kendisinin nedeni (causa sui) diyorum'. Bu tanım *Etika*'nın ana temasını ve ayrıca dünyanın içindeki her şeyi, dünyanın düzenini ifade eder. Bu tanımın ardından 'töz', 'öznitelik' ve 'kip' kavramlarının tanımları ve bunlar arasındaki ayrımlar ortaya konur. Töz, 'kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini oluşturabilecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeydir' (Etika, Tanım III). Öznitelik (attributum), 'tözde onun özünü meydana getiren şeydir' (Etika, Tanım IV), bir anlamda tözün özüdür. Kip ise, 'tözün duygulanışıdır (*Etika*, Tanım V). O halde, Tanrı kendi kendisinin nedeni olan, özü varlığını kuşatmış ve yalnızca varolarak tasarlanabilir olan şeydir, özü gereği sonsuzdur. Düşünme ve uzam ise Tanrı'nın -bizim tarafımızdan bilinen-iki temel özniteliğidir; ancak Tanrı'nın sonsuz öznitelikleri vardır. (Zira onun özünü oluşturan şeyler sınırlı olsaydı Tanrı da sınırlı olurdu). Bu iki temel niteliğin, yani zihin ve bedenin ise birbirleri üzerinde herhangi bir üstünlükleri yoktur. Bu noktada, Spinoza bir parça yadırganabilir. Düşünme özniteliğinin Tanrı'ya atfedilmesi herhangi bir sakınca teşkil etmemekte, gariplik yaratmamaktadır. Oysa uzam özniteliğini Tanrı'ya yüklemek -klasik Tanrı anlayışına ters düştüğünden- eleştirilecektir. Ne var ki, Spinoza'nın düşüncelerinin temeli tam da burada kendini gösterir. Sonsuz ile sonlu ayrı şeyler ve ayrı yerlerde değildir. Sonsuz olan Tanrı, kendini sonluda ortaya koyar. 'Tanrı her şeyin geçici(transciens) değil, içkin(immanens) nedenidir'(Etika I, XVIII). Bu anlamda, Tanrı doğadan ayrı, doğaya aşkın değil, tersine doğa ile özdeştir (s. 57). Tanrı tüm doğadır, olan her şey Tanrıdadır ve Tanrı yani Doğa sonsuzdur. Doğada yani Tanrısal düzende ise özgürlükten söz edilemez. Sonlu varlıkların özü de, varlıkları da, eylemleri de Tanrı yani doğa tarafından belirlenmiştir. O halde, insanın her eylemi, Tanrı'nın bir

kipi olarak, koparılması mümkün olmayan aynı zorunluluklar zincirinden doğar (s. 58). Scruton'a göre Spinoza'nın bu sistemi, Deus sive Natura düşüncesi, yeterli ve açık bir şekilde öznitelikleri, kısmi ve muğlak bir şekilde de kipleri aracılığıyla kavranabilir. Ve bu sistemi sonsuzluk boyutu altında, bir bütün olarak kendi bütünlüğü içinde anlamak, aynı zamanda, dünyadaki her şeyin zorunluluktan dolayı varolduğunu ve durumun başka türlü olamayacağını bilmek anlamına gelir (s. 60). Scruton'a göre Spinoza felsefesini özgün kılan, onun -kitapta da özellikle üzerinde durulan- üç sorunu (zihin ile beden sorunu, bireysel varoluş sorunu ve özgürlük sorunu) çözme ve mutluluk arayışını Tanrı bilgisi ile bağdaştırma çabasıdır. Zira insanın kontrol edemediği bir bütünselliğe olan kesin bağlılığının duygusu -Spinoza'yı ilgilendirdiği kadar- bizim de ilgimizi çeken bir konu olmuştur hep. Doğada (yani Tanrı'da) her şey zorunlulukla meydana geliyorsa insana düşen nedir? Bireyden, bireysellikten söz etmek mümkün müdür? Böylesi bir determinizm anlayışında özgürlüğe yer var mıdır? Bu noktayı en iyi açıklayacak olan yine Spinoza'nın sözleri olacaktır:

'Yapıları şu veya bu öznitelik aracılığıyla algılansa bile, şeylerin düzeni ve sıralanması tektir. Bundan şu sonuç çıkar; bedenimizin eylemlerinin ve tutkularının düzeni, aklın eylemlerinin ve tutkularının düzeni ile eş zamanlıdır... (Böylece) aklın kararı, bedenin istemesi ve belirlemesiyle birlikte özü itibariyle eşzamanlıdır veya daha ziyade ikisi de tek ve aynı şeydir; bu şey düşünce özniteliği altında değerlendirildiğinde ve düşünce bağlamında açıklandığında, onu karar olarak adlandırırız, uzam özniteliği altında değerlendirilip devinim ve hareketsizlik yasalarından çıkarıldığında ise, onu neden olarak adlandırırız' (Etika 3, Önerme 2, Not)

Bir başka deyişle, 'düşüncelerin düzeni ve aralarındaki ilişki, şeylerin düzeni ve aralarındaki ilişki ile aynıdır' (Etika 2, Önerme 7); çünkü Tanrı bir yönü ile fikirler düzeni, bir yönü ile şeyler düzenidir. Paralellik gösteren bu özniteliklerin birbirleri üzerinde hiçbir üstünlükleri bulunmaz ve bunlar sonsuzlukta, yani Tanrı'da birleşir: Bu noktada, zorunluluk ile özgürlük arasındaki bağlantı şudur: özgürlük zorunluluğun bilincidir. Hiçbir şey nedensiz değildir, insanın herhangi bir şeyi yapmayı istiyor -ya da istemiyor- olmasının bile her zaman bir nedeni vardır. Özgürlük yanılgısı, nedenleri bilmemekten kaynaklanan cehalet sonucu ortaya çıkar. Spinoza'ya göre, cahil insan, özgür olduğunu sandığı, zorunluluğun, zorunlu nedenlerin farkında olmadığı için cahildir. Önemli olan bu doğadaki zorunluluğun bilincine varmaktır. Bu şekilde 'zaman içinde özgür olabileceğimiz yanılgısı, yerini, zaman içinde özgürleşebileceğimiz gerçeğine bırakır. Spinoza'nın tavsiye ettiği gerçek ve daha yüce özgürlük budur.' (s. 82).

Bu kısımda -özgürlüğe ulaşma sürecinde- iyi ve kötü kavramlarının Spinoza için ne ifade ettiğini anlamak gerekir. Onun düşüncelerinde mutlak iyi ya da mutlak kötü yoktur; her kişinin 'iyi' ya da 'kötü' gibi terimleri kullanma tarzı, o kişinin kendi özel arzuları ve tutkuları tarafından belirlenir. Burada önemli olan kişinin zihnin gücünü kullanabilmesi ve dışsal olan zorunluluğa karşı kendi doğasını harekete geçirebilmesi, doğadaki neden-etki zincirinde 'upuygun'olanı bilmesidir. Bu şu anlama gelecektir: Kişi bilerek eylediğinde etkindir. Duygulanımlar(affectiones) yaşamsaldır; insan sever, öfkelenir, arzular, iştah duyar... Mühim olan bu duygulanımların boyunduruğuna girmemek, onlar tarafından belirlenmemektir; zira duygularına bağlı insan kendine hakim değildir, gücünü kaybetmiştir. Tutkuların 'ıslahı' ise, edilginlikten etkinliğe geçiş süreci ile mümkündür. Böylece 'aynı zamanda bir tutku olan duygu, biz onun hakkında açık ve seçik bir düşünceye sahip olduğumuz andan itibaren tutku olmaktan çıkar'(Etika 5, Önerme 3). O halde 'bir duygu bizim tarafımızdan ne kadar ta-

nınırsa o kadar çok gücümüzün denetimine girer ve akıl da ona karşı o kadar az pasif olur' (Etika 5, Önerme 3, Sonuç). Özetlemek gerekirse, zihnin etkin ya da edilgin olma durumu söz konusudur, ruh etki eder ya da tesir altında kalır. Kişi etkinlik gücünü azaltan ya da artıran şekilde duygulanabilir, zihnin bir duyguyu başka bir duygunun yerine geçirebilme olanağı vardır. Örneğin sevinç, ruhu daha yüksek yetkinliğe çıkaran bir duygudur; oysa keder olumsuz birtakım ruh hallerine neden olur. Nitekim sevinç ile beklenti umut, keder ile beklenti korku anlamına gelecektir. O halde denebilir ki zihnin gücü, tutkulara yön verme gücüdür. Bu anlamda, insan zihnini kullanabildiği, kendi doğasının yasalarına göre eyleyebildiği ölçüde özgür olabilir ancak.

Peki siyasal düzende özgürlük nasıl mümkün olacaktır? Scruton şu sözlerle devam eder: 'Ethika, daha yüksek algı düzeylerine çıkmış olan, tutkularını denetim altına alan ve hem kendisinin hem de dünyanın kavrayışına ulaşan özgür insanı tanımlar. Ne var ki, halk özgür bir insan olarak yaşamaz. Sevgi ve onur, özgür insanı bile –aslında özellikle özgür insanı- cezbeder. Bu yüzden insanların uyum içinde ve ortak çıkarları doğrultusunda yaşamalarını sağlayabilecek kural ve ilkeleri ortaya koymak gerekmektedir'. Tıpkı Hobbes gibi, Spinoza da politikasını bir insan doğası görüşüne dayandırır. Yurttaşlar bir devleti oluştururken, bir sosyal sözleşme temelinde bir araya gelir ve kendi özgür biçimde eyleme haklarını egemen yapıya teslim ederler; ancak aynı yapıya kendi özgürce düşünme haklarını teslim etmezler. Düşünceyi hukuk aracılığı ile kontrol altına alma girişimi yanlıştır. Aklın kamusal olarak ifade edilmesine kısıtlamalar getirmek, insanın en büyük barış ve uyum kaynağını ortadan kaldırmak anlamına gelir. 'Yönetimin amacı, insanları rasyonel varlıklar olmaktan çıkarıp hayvanlara ya da kuklalara dönüştürmek değil, tersine onların akıllarını ve bedenlerini güvenli bir şekilde geliştirmelerini sağlamaktır.' (*Tractatus Theologico-Politicus*, XX)

Spinoza'nın anlayışına göre devlet, aklın etkisine izin verecek biçimde örgütlenmiş bir yasalar ve kurumlar sisteminden oluşur ve özgürlük siyasal düzenin ondan koparılamayacak temel parçasıdır, yönetimin kurumları olmaksızın özgürlüğün elde edilmesi mümkün değildir. Vahiy tarafından kılavuzluk edilen inancın gücü, insanları çok kolay bir biçimde maniple edebilir; zira vahye dayanan düzen, düşünce özgürlüğü ile savaş halindedir, böyle bir düzende insanlar, yasa temelindeki özgür bir ortaklıkta birleşmek yerine, peygamberler tarafından kutsal metinlere uymak zorunda bırakılır. Spinoza'nın sahte bir vahiy düzeni adına 'barış için mücadele edenlere' verdiği cevap ise şöyledir: 'Eğer kölelik, barbarlık ve yalnızlık barış olarak adlandırılacaksa, barış insanın maruz kalabileceği en büyük talihsizliktir.' (*Tractatus Politicus* vi, 4) *Tractatus Theologico-Politicus*'un önsözünde de belirttiği gibi din, herkesin düşüncesinin özgür ve kısıtlamasız olduğu, her insanın vicdanının buyruğu doğrultusunda Tanrı'ya taptığı ve özgürlüğün her şeyden açık ve değerli olarak görüldüğü bir devlette gerçek biçimiyle ortaya çıkabilir.

Spinoza, batıl inançların nedeni olarak bilgi eksikliğini görür, bilginin olmadığı yerde imalar ve anlamlar icat edilir, bilgi söz konusu olduğunda ise açıklama ve nedenler devreye girer ve batıl inançlar sarsılıp çökerler. Batıl inançların yerini ise bütünsel bir bakışla gerçekleşen Tanrı sevgisi almalıdır. Hem eski hem de yeni batıl inançları terkederek yeni bir değere ulaşmak, Tanrı'yı her şeyin içinde görmek ve onun eserlerini 'bizzatihi onları keşfetme aracılığıyla' sevme noktasına varmak gerekir. Bu fikirlerden dolayı, Spinoza ateizm suçlanmasına maruz kalır. Öte yandan Novalis ve Schleiermacher, Spinoza'yı ateist niteliğini yitiren inançlı bir dindar, Tanrı sevgisiyle dolu bir filozof olarak görmüşlerdir.

Ona ilişkin tüm bu düşünceler bir

yana dursun, Spinoza'nın gerek kendi çağında yaşayan, gerekse sonraki dönemde ortaya çıkacak olan düşünürlere pek çok noktada kaynaklık ettiği aşikardır. Scruton bu etkilerden en önemlisinin Schelling ile Hegel'in çalışmlarında kendisini gösterdiğini belirtir. 'Hegel'in sisteminde *Ethika*'nın temel argümanları, gerçekten de sahiplenilip dönüştürülmüşlerdir. Tek töz görüşü, mutlak düşünce, yani doğanın, ruhun, sanatın ve tarihin nitelikleri aracılığıyla keşfedilen tek ve bağımsız bir varlık haline gelmiştir. Buna göre, bilgi, kavramın muğlak ve 'soyut' bir şekilde 'konumlanmasından' yola çıkarak mümkün olabilen en tam ve en 'mutlak' dünya anlayışına doğru ilerleyen ilerici gelişmedir. Conatus teorisi, ruhun birbirini izleyen 'objektifleşmeleri' aracılığıyla ulaşılan 'özkavrayış' haline gelmiştir; siyasal düzen teorisi, özgürlüğün hayata geçmesi anlamına gelen devlet teorisine ve 'aklın dünyadaki yürüyüşüne' dönüşmüştür.' (s. 127). Spinoza etkisine bir başka örnek, Spinoza'nın epistemolojisinin Marksistler tarafından proto-Marksçı bir ideoloji teorisi olarak yorumlanıp, onun akıl görüşünde Marx'taki 'diyalektik materyalizm'in önsezisinin bulunduğunu iddia etmişlerdir.

Felsefesinin en can alıcı noktalarına değindikten ve düşüncelerine getirilen eleştirilerden söz ettikten sonra Spinoza için söylenebilecek son sözü yine Roger Scruton'a bırakalım: 'Eğer ahlaki bilgimizi teorilere dönüştürmek mümkün olsaydı, tüm büyük metafizikçiler arasında, dünyanın bizler için nasıl bir şey olabileceğini söyleme noktasına en fazla yaklaşan kişi Spinoza olurdu. Spinoza'nın düşüncesi, insan onurunun somut anlamının sonsuzluğuna yönelik bir iz düşümdür ve bu düşüncenin katı bir çerçeveye sahip olan harika yapısı, metafiziğin karanlık bulutları arasında aniden aydınlıkla belirmekte; ancak anlamına ulaştığımızda, sürekli olarak gözden kaybolmaktadır. Ve eğer bu anlamı eninde sonunda yine buluyorsak, bunun nedeni, gözlerimizi tekrar kendimize çevirmemiz ve bağımlılığımız ile sonluluğumuzun gerçeğini kabul etmemizdir. ' (s. 123).

Buket Alkış

Spinoza Günleri–Teolojik-Politik İnceleme Etrafında. Yayına Hazırlayan. Cemal Bali Akal. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

Spinoza Çalışmaları Çevresi'nin İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde düzenledikleri Spinoza Günleri, Türkiye'de sırf Spinoza ismine, yapıtlarına ve felsefesine hasredilmiş ilk etkinliktir. Spinoza felsefesine yönelik Türkiye'de gitgide artan bir ilginin sonucu olan bu etkinlikte, ana odak olarak, Türkçeye de çevrilmiş olan Teoloji-Politik İnceleme tartışma ve düşünmenin konusu edilirken aynı zamanda Spinoza ismi ve felsefesinin bütünü hakkında fikirler ileri sürülmekten de geri kalınmamıştır.

Bildiri olarak sunulmuş toplam on bir yazıdan oluşmaktadır bu kitap. Bir haylidir, Spinoza üzerine/aracılığıyla düşünceler öne süren, felsefi bir fikr-i takibi sürdüren ve kitabı da yayıma hazırlayan Cemal Bali Akal, bu kitabın neden bir ilk olduğuna ve bir hukuk fakültesinde düzenlendiğine dair çarpıcı tespitiyle başlar konuşmasına/yazısına. Ama bundan da önemlisi, Spinoza isminin ve elbette düşüncesinin hususiyeti nedir sorusudur: "Spinoza, modern rasyonalist bir 17. yüzyıl düşünürü olarak okunacağı yerde, 'zamansız' bir modernite eleştirmeni olarak okunabilir. Ve böylece modern kavramsal alanımızın sınırları görülebilir. Hukukun ve hakkın ne olduğunu değil, hukukun ve hakkın nasıl düşünüldüğünü ve bu düşünsel yolun nerede tıkandığını anlamak için; göndermelerle doğrulanmaya-yüceltilmeye çalışılan

soyutlamaların gerçekle ilişkisi olmadığını kavramak için; tabii hukukçu, pozitivist ya da etik, öznelci kurguların çaresizliğine boyun eğmektense, gerçekliği yakalayabilmek ve yaşayabilmek için..." (s.2).

Akal, Spinoza'yı okuma nedeni, elbette nedenlerden bir tanesi olarak, modernlik öncesi olduğu kadar modern dünyaya da bir meydan okumayı gösterir. Bu nedenle iki Spinoza portresi öne sürer: biri, modernite içinde düşünen ve orada kalan, diğeri ise, meşruiyet dışı düşünen, dolayısıyla da devletli düşünmeyen, bir egemenlik kuramcısı olmayan, "hukuk" sözcüğünü değil "haklar" sözcüğünü tercih eden, etnik, dinsel, ulusal ve uluslar arası kümelenmelere burun kıvıran bir Spinoza (s.5).

Türker Armaner ise yazısında, Spinoza felsefesinde aklın yerini ve doğasını tartışma konusu edinir. Bu bağlamda, aklın güç ve doğal hakla ilişkisi ve sınırları, bütün-parça ilişkisinde hangi konumda bulunduğu, eylemlerinde ve kararlarında akıl ve tutkunun belirleyicilik dereceleri ve aklın nasıl tanımlanabileceği gibi sorunlar irdelenir. Spinozacı akıl görüşünün ne olduğunu belirlemek önemlidir çünkü etik ve siyasal eylemlerimizin neye veya nelere tekabül ettiği ve neleri gerçekleştirilebileceği ancak o zaman açık hale gelebilir.

Gaye Çankaya Eksen, Spinoza felsefesinin iki düzlemini -bireysel ve toplumsal varlığın- ve bunların felsefi isimleri olan etik ve siyasetin hangi ortak hatla birbirleriyle örüldüğünü göstermeye çalışır. Temel iki ortaklık, Spinoza felsefesinin merkezi kavramlarından biri olan conatus diğeri de her daim mevcut olan çoğulluk fikridir. Bir etkileşimler boyutunda ele alınması gereken, bireysel ve toplumsal meseleler, böylece birbirlerini dışlayan veya kendi yalıtılmışlıkları içerisinde ele alınmaktan kurtulacaklar.

Eylem Canaslan, Antonio Negri'nin Deleuze'den esinini alan Spinoza çalışmasından sonra siyaset tartışmanın bir figürüne ve öznesine dönüşen "çokluk" kavramını tartışır. Canaslan, modern siyaset kavramlarının -halk, kitle, ulus ve bir nebze sınıfın- içine düştüğü tıkanıklıktan söz eder. Bu tıkanıklığa bir çözüm olmak üzere, güncel bir kavram olarak "çokluk"un sahaya sürülmesinden söz eder. Ama öncellikle bu kavramın ne olduğu, kendisinden neyin anlaşıldığının gözetilmesi gerekir. Bu kavramın siyasal bedeninin, Siyasal İnceleme'de, metafizik boyutun ise Etika'da dikildiğini belirtir. Yazı, Spinozacı çokluk kavramını önemsemeyen yazarların, kavramın ontolojik statüsünün ne olduğunu belirlemedeki eksikliklerinden kaynaklandığını ileri sürer. Bu yüzden bu kavramın ontolojik statüsünü ve yapısını belirtmeye ve açıklamaya çalışır. Spinoza ontolojisinin üç temel özelliği hatırlanmalıdır der Canaslan: birincisi, Spinoza düşüncesinde ontolojik bir hiyerarşinin bulunmamasıdır; ikincisi, varlık bu dünyaya ait somut ve üretken bir güç olarak kavranır; üçüncüsü ise, özellikle beşeri boyutuyla ilgili olarak, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olarak görülmesidir. Conatus kavramının da eklenmesiyle çokluğun hem ontolojik hem de siyasal içeriği daha kalın çizgilerle belirtilmiş olur.

Tülin Bumin, çok genel cümlelerle Spinoza'nın Avrupa felsefesinde, önce ahlak şimdilerde ise hukuk karşıtı alımlanmasından söz eder.

Reyda Ergün, Hobbes'la birlikte siyaset felsefesinin başköşesine yerleşen korku kavramının, Spiniza'nın siyasetteki yerine ve değişen anlamına işaret eder. Etkin ve edilgin tutkular ayrımından hareketle insanın yetkinliğinden ve özgürlüğünden söz eden Spinoza'nın, Hobbes'un aksine, korkuyu özgürlüğün ve uygun bir siyasal tasarımın önündeki engellerden biri olarak gördüğünü anlatır. Yine Hobbes'tan farklı olarak, insan doğasına en uygun siyasal rejim olarak demokrasiyi gösteren Spinoza, demokrasinin amacının, insanın köleliğinin nedenlerinden biri olan korkuyu ortadan kaldırmak olduğunu söyler (s.53). Fakat, Teolojik-Politik İnceleme'ye ait olan bu fikirler Siyasal İnceleme'de yerini güvenlik fikrine bırakırlar. Bu nedenle, özgürlük ve umuttan ziyade korkunun manzaraya hakim olmaya başladığı bir siyasal tasarım söz konusu olmaya

başlar. Hobbes'un gölgesi artık daha yakındır Spinoza'ya ve iki farklı perspektiften söz edilebilir. Tanınmış Spinoza uzmanlarından biri olan Manfred Walther, Teolojik-Politik İnceleme'de din-siyaset ilişkisini, kimi zaman günümüzdeki tartışmalara ve sorunlara da değinerek ele alır. Spinoza'nın dine dair görüşlerinin ikili bir stratejiyi barındırdığını söyler Walther. Birincisi, bu dinsel biçimlerin ortaya çıkma tarzlarının nedenlerinin ne olduğu, diğeri de bunlarla nasıl başa çıkılabileceğidir. Yani meselenin kökenini tespit etmek ve sonra bunun nasıl giderilebileceğini düşünmek diye özetleyebiliriz. Bu ikili hat üzerinden kitabın en ayrıntılı yazısını sunarak okur için çok verimli olacağı şüphe götürmez bir TTP anatomisini çıkarır. Alber Nahum, TTP'nin büyük bir kısmını kaplayan ve başlangıç kısımlarını oluşturan Kutsal Kitap'ın yorumlanması, yerinin ve işlevinin ne olduğunu ele alır. Neden Kutsal Kitap'la bu denli uğraşır Spinoza? Mesele sadece felsefe ve din meselesi olmamalı. Bu yorumlamanın siyasal yaşam için ne anlama geldiği de önemlidir: "TTP, Kutsal Kitap'ı bir çatışma unsuru olmaktan çıkarıp, devletin birliğine ve toplumsal barışa katkı sağlayan bir belgeye dönüştürme girişimi olarak değerlendirilebilir" (s.77). Sunumunda, Nahum, Spinoza'nın dini yorumlamasına benzer bir şekilde, onun Kutsal Kitap yorumunun çalışma düzeneğini yineler adeta. Solmaz Zelyüt, siyaset felsefesinin sayılı kuramcılarından olan Leo Strauss'un TTP okumasını sunar. Spinoza'nın okuma stratejileri ve kabullerinden söz edilir. Birden Güngören, genel olarak Hegel felsefesindeki Spinoza etkisini, özel olarak ise TTP'nin bu felsefedeki etkilerini, çağrışımlarını ve izlerini bulmaya koyulur. Dipnotlar aracılığıyla ayrıntılı bir kaynakça ve yer gösteriminde bulunan bu yazı, bilhassa Hegel ve Spinoza'yı düşünmeleri için olmazsa olmaz sayanlar için faydalı olacaktır.

Son yazı ise, ilginç bir etkileşimden söz eder: Moris Fransez, gerçekleşmeyen ama gerçekleşmesi gerektiğini düşündüğü, Buddha ve Spinoza düşünceleri arasındaki akrabalıktan söz eder. İç özgürlükten ve uygulamadan söz eden bu iki büyük düşünce kaynağının takipçilerinin ihmal ettikleri noktaları bahis konusu eder: "Tanışmış olduğum Spinoza uzmanlarının ve Zen Ustalarının, takipçileri oldukları düşüncenin böyle bir amacı olduğundan haberdar olduklarından kuşkuluyum. Haberdar iseler bile, öyle bir 'iç özgürlüğe' veya 'ermişliğe' ulaşmış oldukları izlenimini edinemedim" (s. 138). Spinozacılara okuduklarının sadece spekülatif bir meseleyle ilgili olmadığını aynı zamanda, daha doğrusu esas olarak, bir yaşam tarzı olduğunu hatırlatan bir sunumdur Fransez'in. Fransez'in yazısı vesile kılarak söyleyelim, gerçi pek çok kere söylenmiştir ama bir defa daha dile getirmenin mahzuru yok: sadece kuramsal bir meşgalede değil, yaşamında da Spinozacı olduğunu bildiğimiz biri vardı: "Spinoza felsefesi gündelik hayat üzerine konuşan bir felsefedir" sözünü dilinde eksik etmeyen Ulus Baker.

İlk defa düzenlenen bir etkinliğin tutanakları sayabileceğimiz bu kitabın ve toplantının düzenlenmesinde emeği geçenleri kutlarken, yapılacak tüm etkinliklerin de kayıt altına alınması için örnek olmasını dileriz.

Savaş Ergül

Sinan Özbek
Pratik Felsefe Yazıları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Yazarlar Hakkında Bilgi

Özge Akarsu İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden 2010 yılında mezun olmuştur. Eğitimine aynı üniversitenin İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Programı'nda devam etmektedir. 2006 yılından itibaren Uluslararası Af Örgütü üyesidir. Haklar üzerine düşünmenin ve bu doğrultuda bir pratik geliştirme çabasının, teoriden ayrılamayacağı düşüncesiyle Spinoza çalışmalarına devam etmektedir. Uzun zamandır resim yapmakta olup Ursula K. Le Guin üstüne yaptığı illüstrasyon Amargi Dergisi'nde yayımlanmıştır.

Abdurrahman Aydın 1979 yılında Adıyaman'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisansını tamamladıktan sonra Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yüksek lisans derecesini aldı. Halen Ege Üniversitesi Felsefe Bölümünde, aynı zamanda araştırma görevlisi olarak doktora yapmaktadır.

Emin Çelebi 1975 yılında Kahta da doğdu. Doktorasını Selçuk Üniversitesi'nde, Felsefe ve Din Bilimleri üzerine yaptı. Halen Yrd. Doç. Dr. olarak Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Ekrem Ekici 1982 yılında Adana'da doğdu. 2005 yılında Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans, 2008 yılında aynı bölümde yüksek lisans eğitimini tamamladı. Halen Berlin Freie Universitaet'te doktora öğrencisidir.

Savaş Ergül 1979 yılında Batman'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans ve yüksek lisans öğrenimini tamamladı. Halen aynı üniversitede doktora çalışmasını araştırma görevlisi olarak sürdürmektedir.

Reyda Ergün 1998'de Sankt Georg Avusturya Lisesi'nden, 2002'de İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Bu tarihten beri aynı fakültenin Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalışıyor. 2004 yılında "Özgürlük Sorunu Çerçevesinde Alman İdealizmi" başlıklı teziyle İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Programı'ndan mezun olduktan sonra Galatasaray Üniversitesi Kamu Hukuku Doktora Programı'na başladı. Córdoba Ulusal Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün davetiyle konuk araştırmacı olarak Arjantin'de bulundu ve Arjantin Spinoza Çevresi'yle beraber çalıştı. Cemal Bâli Akal ile birlikte Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi adlı eserini Türkçe'ye kazandırdı. Türkçe'de ve yabancı dillerde Spinoza düşüncesi üzerine çeşitli yayınları vardır. Spinoza'nın siyaset felsefesi üzerine yazdığı doktora tezi çalışmalarına devam ediyor.

Sevinç Türkmen Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktorasını yapıyor.

Taner Yelkenci Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Tamer Yıldırım 1977'de Rize'de doğdu. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2000 yılında mezun oldu. Aynı yıl, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde master programına başladı ve 2002 yılında master programını tamamladı. Aynı yıl Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktora programına başladı. 2008 yılında Doktora programını tamamladı. Halen Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Yazarlar için Bilgi

Felsefelogos hakemli bir dergidir. *Felsefelogos*'a gönderilen yazılar yayın kurulu tarafından ön incelemeden geçirildikten sonra eğer gerekli görülürse en az bir hakem tarafından incelenir. Yayın Kurulu gelen hakem raporları doğrultusunda yazardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Yazılar raporlar halinde değerlendirilir. Bu süreç, hakem yazının yayınlanması onayını verene kadar sürer.

Felsefelogos'ta yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, yazılarına 100 sözcüğü geçmemek üzere İngilizce ve Türkçe birer özet ile anahtar sözcükler ekleyerek, elektronik posta yoluyla belirtilen adrese ulaştırmalıdır. Yazılar elektronik posta mesajının içinde değil, ek (attachment) olarak ve PC formatında, Word dosyası biçiminde düzenlenmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderilen yazılarda yazarın ismi belirtilmemeli yazarın kimliğini ortaya çıkaracak ifadeler kullanılmamalıdır. Eğer yazar metin içinde kendi eserine atıfta bulunuyorsa, isminin geçtiği yerleri boş bırakmalıdır.

Yazılar "Microsoft Word veya muadili bir programda, "Times New Roman" karakterleriyle, 12 Punto olarak hazırlanmalıdır.Yazılarda göndermelerin, alıntıların verilmesi ve kaynakçanın hazırlanması aşağıdaki kurallara göre yapılmalıdır.

-Metin içinde kaynak göstermek için "dipnot kullanılmalıdır (sayfa sonu). Dipnotlar için numaralandırılma yapılmalıdır. Yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve\veya yazının akışını bozacak noktalar için yine dipnot formatında yıldız, nokta, vs. gibi işaretler kullanılabilir.

Dipnotlar ve kaynakça için "Chicago 15th A referans sistemi kullanılmalıdır

-Bir kitap ilk kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın adı(italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu belirtilmelidir. Ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı, basım yılı eklenmelidir. En son olarak sayfa numarası belirtilmelidir.

Örn: Barrington Moore Jr. , *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, 2. baskı. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003), 20.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın soyadı, kitabın kısa adı (italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

Örn: Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, 151.

-Aynı metin ardarda kaynak olarak gösterildiğinde ikinci gösterim için a.g.e. ve sayfa numarası yeterlidir.

-Aynı sayfadan ardarda iki alıntı yapıldığında ikinci alıntıya sayfa numarası yazılmamalıdır.

Metnin kaynakça içinde gösterimi ise sırasıyla yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı şeklinde olmalıdır.

Örn: Moore Jr, Barrington. *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*. 2. baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003.

-Bir makalenin dipnot ve kaynakça gösterimi sırasıyla aşağıdaki gibi olmalıdır. Makale gösterimlerimde kitaptan farklı olarak yazının başlığı italik olarak gösterilmez.

Dipnot örn.: Enver Orman, "Korku ve Kaygıyı Kavramak," *Felsefelogos 6*, no. 22 (2004): 45.

Kaynakça örn.: Orman, Enver. "Korku ve Kaygıyı Kavramak." *Felsefelogos 6*, no. 22 (2004).

Özetler / Abstracts

Spinozacı Konum: Eskiden Yeniye Parçalı Sürekli
Abdurrahman Aydın

Özet: Bu makalede modern bir duygu durumu ve bir öz-zehirleme olarak hıncın tarihsel konumu üzerinde durulmaktadır. İnsanların ötekiyi Tanrı formunda toplumun dışına itiyor olma durumlarının modernlikle birlikte sona ermesiyle, hem insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen aşkın dolayım çökmüş, hem de insanın ötekisi bizzat birlikte yaşamak zorunda olduğu diğer insanlar haline gelmiştir. Makalenin iddiası Spinoza'dan başka herkesin mutlak bir kopuş gördüğü bu noktada, Spinoza'nın, bu kopuştaki süreklilik eksenine yerleşmiş olduğudur. Böylelikle Spinoza çökmüş olan aşkın dolayımın yerine bir başka aşkın dolayımı inşa ve ikame etme ideolojisinden uzaklaşmış, bunun yerine başa gelen şeyi anlamaya çalışarak, onunla başa çıkmanın aygıtlarını geliştirmeye çalışmıştır.

Anahtar Sözcükler: Modernlik, aşkınlık, Mutlak Öteki, kopuş, süreklilik, öteki, dolayımlayıcı, hınç.

Spinozist Position: Piecewise Continuity From The Former To The New

Abstract: In this artcile it is dealt with the historical situation of "ressentiment" as a modern affect and self-poisoning. With the end of the situation of peoples pushing the other out of the society by giving it the form of God, the transcendent mediation which was regulating the relationships between people had collapsed and the other of human beings had turned out to be the human beings itself. The assertion of this article is that whereas all others except Spinoza saw an absolute rupture about this point, Spinoza took up his residence in a line of continuity about this rupture. Thus he withdrew from the ideology of constructing a new transcendent mediation and replacing it with the former one which had collapsed. Instead, by trying to understand what bechanced he struggled to improve the means to handle with the new situation.

Keywords: Modernity, transcendence, Absolute Other, rupture, contiunity, other, mediator, ressentiment.

Tanrısal Nesnellikten Tutkuların Toplumuna Spinoza'nın Doğal Hak Kuramına Genel Bakış
Ekrem Ekici

Özet: Spinoza'nın ortaya koyduğu politik çerçeve, filozofun "hayatın geometrisini" ortaya koyduğu ontolojisi ile derinden bağlıdır. İyi yaşamı kurmak, doğru bilgiyi edinmeye bağlıdır. Doğru bilgiyi edinmek için ise doğanın kendisine, nedenlere, etkilere ve ilkelere bakmak gerekir. Bu makalede Benedict Spinoza'nın ontolojisindeki nesnellik, zorunluluk ve nedensellik temel kavramlarından hareketle, siyasal birliğin kuruluşu ve siyasal birliği var eden ve içinde var olan bireylerin birlikte var olma zemini olan hak kavramı tartışılırken, söz konusu ontolojik zemin ile siyaset anlayışı arasındaki zorunlu bağın doğası ele alınacaktır.

Abstract: There is a fundamental connection between the political framework and the ontological background that were set forth by Benedict Spinoza. A life with better qualities does depend on and is only possible with acquiring the correct knowledge. And in order to acquire the correct knowledge, it is essential to pay attention to the Nature itself, to the causes, effects and principles. In this article, referring to the base concepts in ontological background of Spinoza's theory such as objectivity, necessity and causality; the requisite connection between the ontological ground and political standpoint of the philosopher will be elaborated, while the formation of the political unity and the concept of rights, which is the ground of existence of the individuals in the political unity, will be discussed.

Spinoza'da Tanrı ve İnsan Bağlamında Özgürlük Problemi
Emin Çelebi

Özet: Monist karakterli düşünceleri kategorize ederek inceleyebilmek, doğaları gereği gerçekte güç bir iştir. Metafizik ve fizik olanın iç içe girdiği bu türden öğretilerden biri de Spinoza'nın öğretisidir. Biz bu çalışmamızda Spinoza'nın

öğretisinde özgürlük probleminin nasıl tanımlandığını ve söz konusu monizmde evrensel-zorunlu olan Tanrısal yasalar ile tikel bir varlık olan insan tekine ait özgürlük alanının nasıl kurgulandığını tartışmaya çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Özgürlük, Tanrı, Doğa, Monizm.

The Freedom Problem In The Context Of God And Human Being In Spinoza's Thought

Abstract: It is a hard work to be able to scrutinize by categorizing the thoughts which have monistic character. One of the doctrines of such a situation in which metaphysics and physics are intertwined is Spinoza's doctrine. In this study, we will try to discuss how the freedom problem is defined and how the freedom areas regarding human being and divine laws, which are universal-necessary in this monism, are constituted.

Keywords: Freedom, God, Nature, Monism.

Spinoza'nında Bir Bedeni Vardı
Reyda Ergün

Özet: Spinoza düşüncesinin en temel ve özgün unsurlarından biri olan zihin-beden birliği kuramı, Spinoza'yı edebiyatçıların en sevdiği filozoflardan biri yapan nedenlerin başında gelir. Kurmaca üzerinden insan varoluşunu anlamaya ve anlatmaya yönelmiş olan edebiyat, içkinliğin filozofu Spinoza düşüncesinin, bu varoluşu, tüm aşkınlaştırmalardan arınmış kavramsal bir çerçevede, olduğu gibi anlamaya yönelişinde bir kan kardeşliği bulur. Diğer yandan, filozof Spinoza kadar insan Spinoza da, hayatının bilinen ve gizli kalmış yönleriyle, edebiyatçıların hayalgücüne hitap eder. İnsan zihni ve bedeninin bir ve aynı şey olduğunu savlayan filozofun, bedenselliğe neredeyse hiç yer bırakmayan hayat öyküsü, soru işaretlerinin de başlangıcı olur. Bu yazı, zihin-beden sorunu üzerinden, edebi metinlerde ve filozofun hayat öyküsünde, insan Spinoza'nın izini sürüyor.

Abstract: The theory of the unity of mind and body, one of the most fundamental and original elements of Spinoza's thought, heads the reasons which make him one of the philosophers who the writers like most. Tending to understand and explain the human existence via fiction, literature finds its blood brother in the tendency of the thought of the philosopher of immanence to apprehend that existence as what it is in a conceptual context emancipated from all transcendent. On the other hand, Spinoza as a human being, as much as Spinoza as a philosopher, actuates the imagination of writers thanks to the evident and hidden aspects of his life. Although he claims that the human mind and the human body are the one and the same thing, his life story, almost saved from all sensuality, is the starting point of question marks. This text chases Spinoza as a human being in literature and in philosopher's life story in the context of the mind-body problem.

Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi
Taner Yelkenci

Özet: Bu yazı, modern devlet teorisi ile teoloji arasında bulunan ilişkiye açıklık getirmeye çalışmaktadır. Modern devlet teorisi, temeli itibarıyla, teolojik bir mantığa bağlı olmayı sürdürmektedir. Bu bağlılık, özellikle egemenlik kavramında açık bir şekilde gözlenebilir. Egemenliğin çözümlenmesi, liberal-parlamenter demokrasinin eleştirisini mümkün hale getiren sonuçlara yol açar. Spinoza, devleti teolojiden ayırmaya çalışan ve bu özelliğiyle modern devlet teorisinin temellerini atan ilk filozoflardan bir tanesidir.

Anahtar Sözcükler: Spinoza, egemenlik, devlet, politik teoloji, politik felsefe, demokrasi.

Religion and State: Spinoza's Critique of Political Theology

Abstract: This article seeks to reveal the relationship between modern state theory and theology. Modern state theory continues to be fundamentally related to the logic of theology. The concept of sovereignty is where this relationship is

particularly become noticeable. The analysis of sovereignty gives us a space in which the critique of liberal-parliamentary democracy is possible. Spinoza is one of the first philosophers who strived to differentiate the state from theology and thus leading figures of modern state theory.

Keywords: Spinoza, sovereignty, state, political theology, political philosophy, democracy.

Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim
Savaş Ergül

Özet: Bu yazıda, benzer kavramlardan ve başlangıç noktalarından hareket eden 17. yüzyılın iki önemli siyaset düşünürü Hobbes ve Spinoza'nın, yıkılmakta olan bir siyasal zeminin yerine önerdikleri yeni siyaset düşüncesi ele alınmaktadır. Ama yazının asıl amacı benzerliklerin bitip farklılığın başladığı yeri göstermektir. Hobbes'un siyasetin yeni yerini belirlemeye çalışırken, temsil ve siyasal kişi kavramını öne çıkarması sonucunda devleti siyasetin baş figürü ilan ettiğini; Spinoza'nın ise, işbirliği ve sunuma dayanan bir siyaset tasarımı geliştirirken, siyasetin asıl yeri ve temel figürü olarak kitleleri gösterdiğini öne süreceğiz.

Anahtar Kelimeler: Temsil, sunum, doğal hak, egemen, kitleler.

Hobbes And Spinoza: Two Enterprises To Designate The Place Of Politics

Abstract: In this article it is dealt with the new conceptualization of politics as a substitude of a political basis which was collapsing, which is suggested by the two important thinkers of 17th century, Hobbes and Spinoza, who set forth from similar conceptions and initial points. But the actual aim of the article is to denote the point where similarities end and the difference comes forward. It is asserted that whereas Hobbes, in his try of designating the new place of politics, declares the state as the master figure of politics as a consequence of putting forward the representation and political person; Spinoza indicates the masses as the real place and the real master figure of politics while he is improving a notion of politics which is based on cooperation and presentation.

Keywords: Representation, presentation, natural right, sovereign, masses.

Feuerbach'a etkileri bağlamında Spinoza ve Panteizm
Tamer Yıldırım

Özet: Bu makalede Alman filozof Ludwig Andreas Feuerbach'ın (1804–1872) panteizm ve bununla alakalı olan görüşlerini içeren konular incelenmektedir. İlaveten Feuerbach'ın panteizm, felsefe ve din felsefesi ile ilgili görüşlerini etkileyen Spinoza'nın düşüncelerini belirttik. Genellikle Feuerbach'ın eserlerinden faydalandık fakat onun hakkında değerlendirmelerde bulunan önemli eserleri de kullandık. Ludwig Feuerbach'ın hayatına baktığımız zaman onu etkileyen en önemli düşünürlerden birinin Benedict Spinoza (1632–1677) olduğunu görürüz. Bundan dolayı Spinoza'nın Feuerbach düşüncesindeki etkileri ve yerini öğrenmek için konuyu Alman düşüncesi bağlamında biraz daha açmamız gerekir. Zaten genel olarak Spinoza sadece Feuerbach'ın değil Alman Aydınlanmasının ve özellikle 18. yüzyıl ve sonrasındaki felsefi tartışmaların merkezinde yer alan bir düşünürdür. Hatta Spinoza 17. ve 18. yüzyılda metafiziksel materyalizmin üzerinde güçlü bir etki meydana getirmiş ve dinsel özgür düşüncesi ateizmin gelişimini kolaylaştırmıştır. Sürece baktığımızda tarihte Aydınlanmaya ve rasyonelleşmeye doğru ilerlemenin sonunda Tanrı'ya karşı kararlı bir isyana yol açtığı, bu gelişmenin bireyin kaçınamayacağı bir içsel zorunluluk sayesinde meydana geldiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Feuerbach, Spinoza, Panteizm, Hegel, Tanrı.

Abstract: This article discusses German philosopher Ludwig Andreas Feuerbach's (1804–1872) views pantheism and related issues. Furthermore I explores the ideas of Spinoza who influenced Feuerbach's views concerning pantheism, philosophy and philosophy of religion. Feuerbach's own Works served as my primary sources, but I also took into

account the secondary literature on his thought. I provided relevant clarifications when I used his different Works.

Keywords: Feuerbach, Spinoza, Pantheism, Hegel, Tanrı.

Ekoloji ve Spinoza
Sevinç Türkmen

Özet: Bu yazıda Derin Ekoloji ile Spinoza arasındaki bağıntı ele alınacaktır. Aynı zamanda ekolojik bir yaklaşımda Spinoza'nın felsefesinin bir kaynak olup olmayacağı araştırılacaktır.

Ecology and Spinoza

Abstract: This paper discusses the relationship between Deep Ecology and Spinoza. And also Spinoza's philosophy will be discussed as a resource for ecological understanding.

Bütün Olmak Parça Olmaktır: Le Guin'in Mülksüzleri ve Spinoza
Özge Akarsu

Özet: Ursula K. Le Guin'in de belirttiği gibi Mülksüzler ikircikli bir ütopyadır. İki gezegen vardır, Anarres ve Urras. Yıllar önce Urras'ta yaşayamayan bir grup insan, Urras yönetimi ile anlaşarak, verimsiz, kurak, doğa koşullarının insan yaşamına pek de uygun olmadığı bir başka gezegene yerleşmişler ve burada yeni bir düzen kurmuşlardır. Anarşist toplum düzeni... Bu toplumun birlikteliğinin temelini ise, Urras'ta isyanı başlatan, onları yeni bir toplum kurmaya sürükleyen kadın isyancı Odo ve onun düşünceleridir... Ve kurama göre gerçek bir anarşist toplum için, sosyal birlikteliği güvence altına alan her türlü denetim sisteminden, üst otoriteden ve onun yaratısı yasalardan, yasalarla belirlenen suç-ceza sisteminden özellikle kaçınılacaktır. Onları bir arada tutan şey ise, eşit birer tekiller olarak dayanışma hayalleri olacaktır. İkiz dünya, Urras ise, hiç kuşkusuz bize pek yabancı gelmeyecektir. O diyar, dünyalarını parçalara ayıran sınırların, para ve malların serbest dolaşımı üzerinden kalktığı bir gezegendir. Urras gereksinmez, tüketir. Anarres'i ütopya yapan şey, Urras'ı gerçeklik yapar. Bu toplumun insanları varolan her şeyin onlar için olduklarını düşünürler, anlam, ancak bir amaca hizmet ettiği sürece vardır. Krallık içerisinde krallıktır Urras...

Eğer burada kalsaydı, Mülksüzler'in bir var olmayana özlem hikayesi olduğunu söyleyebilirdik; ancak saklı olanı aradığımız anda Mülksüzler'i ikircikli yapan diğer yüz karşımıza çıkar. Le Guin bize, bir plandan yola çıkarak kurulan sosyal birlikteliklerin deneyime, tabiata, nasıl uymayacağını gösterir. İnsanlar arzularlar. Arzu, farklılıklarını, benzerliklerini, tekilliklerini oluşturan onların biricik özleridir. Kuram ise, onların bu farklılıklarını, ideal olan uyarınca gidermeye onları aynılaştırmaya çalıştıkça aslında sadece bir insan biçimlendirme tasarısı olacaktır ve böylece özgürlük, eşitlik, dayanışma niyetiyle, Odo'nun anarşist kuramı uyarınca kurulan bir topluluk deneyim içerisinde, karşılıklı tahakküme, ahlakçılığa, farklılıktan korkmaya, düzene, yani anarşist kurama aykırı olan her şeye dönüşecektir. Spinozacı anlamda, "kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir." O halde, eğer tasarılar deneyimle farklılaşıyor, arzu edilenden başka bir şeye dönüşüyorlarsa, sosyal birliktelik nedir? Birlik içerisinde çokluğu, tekil hali korumak mümkün müdür? Sınırların, eyleme kudreti üzerindeki etkisi nedir? Çalışmamda temel olarak çözümlemeye çalışacağım sorular bunlar olacaktır.

Önceki sayıların içeriği

37: şiddet

Betül Çotuksöken: Şiddetin antropolojik temeli . Sinan Özbek: Matemsiz ölümler: namus cinayetlerinin felsefi bir çözümleme denemesi . Dimitar Denkov: Aşk ve şiddet: hannah arendt ve martin heidegger (1925-1975) arasındaki yazışma üzerine notlar . Harun Tepe: Şiddetsiz bir dünya olanaklı mıdır: şiddetin antropolojik ve etik temelleri . Thomas Geisen: İktidar ve şiddet: zorunlu bir ayrım mı . Ayşegül Komsuoğlu: Siyasal şiddet üzerine . Engin Delice: Şiddetin epistemolojisi ya da bilincin gerçeklik restorasyonu . Hamdi-Işıl Bravo: Karşılıklı-şiddetin postmodern gerekçesi: kimlik farklılıkları . Ersin Vedat Elgür: Kurucu ve koruyucu bir unsur olarak şiddet . Feysel Taşçıer: Maskelenen bir fenomen: şiddet ve yüzyılımız . Sevinç Türkmen: Şiddetin meşruluğu . Savaş Ergül: Hukuksal siyasetin meşru ve gayri-meşru şiddet anlayışının bir eleştirisi . Ertan Kardeş: Walter benjamin'de politika, hukuk ve şiddet ilişkisi . Derda Küçükalp: Negatif özgürlük, pozitif özgürlük ve ötesi . Hanifi Macit: Politik ideolojilerde siyasal şiddetin teorik temelleri . Tezcan Duma: Nietzsche'de özne bilinci . Zehragül Aşkın: Heidegger'in aşkınsal tam algı yorumu . Nihat Ülner: Dirimin görüngübilimi: thomas mann'ın buddenbrook ailesi örneğinde bir inceleme . Kemal Bakır: Şiddetin tarihsel ve epistemolojik temeli: karşıtlık ve çatışma olarak diyalektik

38: cinsiyetçilik

Sema Ülper: Üretken emek ve sermaye birikimi karşısında kadın . Arslan Topakkaya: Bireyselleştirme ve cinsiyetler arası ilişkilerin değişimi . Barış Bağcı: Otto Weininger ve bilimsel cinsiyetçiliğin imkânsızlığı . John Zerzan: Ataerkillik, uygarlık ve toplumsal cinsiyetin kökenleri . Ursula L. Guin: Cinsiyet gerekliimidir: tetkik (1976/1987) . Doğan Göçmen: Adam Smith'in "taraf sız gözlemci" kavramı ve ruh-beden problemi . Sevinç Türkmen: Nispi artı-nüfus ve çokluk . Mehmet Kuyurtar: Bilimsel tarih ve tasavvuf arasında: İbni Haldun . Güven Bakırezer: John Locke ve ahlaki özerkliğin sınırları . Örsan K. Öymen: Platon, Augustinus ve Descartes'ın rüyası . Nevzat Can: Azınlık haklarıyla sınırlandırılmış çoğunluk egemenliği . Aslı Yazıcı: Schiller'de özgürlük olarak estetik

39: başkaldırı

Sinan Özbek:Milli marş, anadili ve enternasyonal . Hanifi Macit: Otoritenin reddi: max stirner ve egoist bir başkaldırı . Mehmet Şiray: Edebiyat ve felsefe: antonin artaud ve george bataille'da başkaldırının temsili . Metin Becermen: Muhalefet ve direniş . Onur Kartal: Post-yapısalcılığın mirasından yeni bir başkaldırı fikrinin doğuşu: çokluk . Özlem Duva Kaya: Hannah arendt'te bir sorumluluk meselesi olarak sivil itaatsizlik . Mehmet Ali Uysal: 9/11 bir sanat yapıtı olabilir mi? . Ezgi E. Çelik: Sömürgeciliğe karşı bir başkaldırı örneği olarak latin amerika . Füsun Kökalan Çımrın: Sosyal bir hareketin kavramsallaştırılması: küreselleşme karşıtı hareketler(mi), küresel sosyal hareketler(mi) . Can Başkent: Vicdani reddin politikasına ve pratiğine dair formel bir değini . Savaş Ergül: Suçlu bir kuramsal girişim ve althusser'in yalnızlığı . Şahabettin Yalçın: Kant'ta ampirik ben bilinci . Hubert L. Dreyfus: Varlık ve iktidar: heidegger ve foucault . John McSweeney: İsyan etmek boşuna mıdır: geç dönem foucault'da politik tinsellikten parrhesia'ya .

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
Dayanışma
Bu sayı için yazı tesliminin son tarihi:
Nisan 2011

ISSN:1309-9175